ATENAGORA

La Supplica per i Cristiani

ATENAGORA

LA SUPPLICA PER I CRISTIANI

tradotta da

PAOLO UBALDI

TORINO
LIBRERIA EDITRICE INTERNAZIONALE
Corso Reg. Margherita, 176

PROPRIETÀ LETTERARIA

TIPOGRAFIA S.A.I.D. ,,BUONA STAMPA''

INTRODUZIONE.

I.

Cenni sulla vita di Atenagora.

Della vita di Atenagora noi conosciamo pochissimo. Il Maran a ragione diceva: « de rebus illius gestis non uberrima est dicendi seges, cum ipsius nomen paene oblivio deleverit » (1). E invero il nome e le opere di questo apologeta rarissimamente vengono ricordati dagli scrittori cristiani antichi. Eusebio, che pur fa espressa menzione degli apologeti del secondo secolo, S. Gerolamo, che nel suo « de viris illustribus » tenta una storia letteraria greco-latina dei primi secoli del cristianesimo, Suida, che nel suo « Lexicon » ricorda il nome della maggior parte degli scrittori cristiani, tutti tacciono affatto di Atenagora.

Qualche citazione sporadica l'abbiamo, è vero, tra la fine del secolo III o il principio del IV e il secolo IX; ma non ci illuminano gran fatto sulla sua vita e sulle sue opere. S. Metodio d'Olimpo nella Licia (2) cita, col nome di Atenagora, una parte note-

---

(1) *S. P. N. Justini phil. et mart. Opera quae exstant omnia*, etc. Venetiis, MDCCXLVII, p. CII. — V. in Migne, *P. G.* VI, p. 182.

(2) Nella sua opera sulla risurrezione, pervenutaci frammentariamente nel testo greco e interamente soltanto nelle versioni paleoslave.

vole del c. XXIV della « Supplica » (1); S. Epifanio († 403) ricorda due dei passi già riferiti da Metodio (2), e finalmente Fozio († 891) nella sua « Biblioteca », cod. 234, p. 293 B, ancor più brevemente e per transenna ci fa sapere che Metodio usò della « Supplica » del nostro autore, citando poche righe del c. XXIV.

Vi sarebbe per altro ancora la testimonianza di Filippo di Sida in Panfilia (430 circa), la quale a primo aspetto parrebbe preziosa per noi, se non fosse l'autorità di Filippo alquanto sospetta. Filippo di Side, oltre a una risposta ai tre libri di Giuliano imperatore « contro i Galilei », aveva scritto una « Storia cristiana », in cui si parlava anche di Atenagora. L'opera andò perduta; ma in un codice di Oxford (3), una specie di eclogario, vi si legge un frammento — forse di Niceforo Callisto, come sospettava il Dodwell (4), — nel quale si ricorda l'opera di Filippo. E il frammento, nella sua traduzione letterale è questo: « E dice Filippo Sidete nel libro 24°: 'Primo maestro della scuola alessandrina fu Atenagora, che fiorì al tempo di Adriano e di Antonino, ai quali pure tenne la sua orazione di legato (πρεσβευτικόν) per i cristiani. Quest'uomo nel mantello stesso di filosofo professando il cristianesimo presiedeva la scuola accademica. Avendo egli in animo, ancor prima di Celso, di scrivere contro i cristiani, e messosi a leggere le divine Scritture per combatterle con maggior conoscenza di causa, così fu preso dal santissimo spirito, che da persecutore, come il grande Paolo, divenne maestro della fede che voleva perseguitare'. Dice Filippo che suo discepolo fu Clemente l'autore

---

(1) Cfr. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*, I (Schriften), pp. 1, e 129 sgg., Erlangen e Leipzig 1891.
(2) *Haer.* 64, cc. 20, 21. Cfr. la nota (3) al c. XXIV, p. 75.
(3) Cod. Barocc. 142, fol. 216.
(4) *Dissert. in Irenaeum*, Append. pp. 488 sgg. (1689).

degli « Stromati », e di Clemente Panteno. Panteno poi, anch'egli ateniese, fu filosofo pitagoreo ».

Un'ultima fonte per la vita di Atenagora sono le opere che passano sotto il suo nome: e cioè la « Supplica per i cristiani » e il trattato « Della Risurrezione ».

Come è facile capire, queste testimonianze ci illuminano assai poco sulla vita del nostro Apologeta; ad ogni modo quel poco cercheremo qui di definir meglio assoggettando le fonti a un breve esame.

E anzitutto è certo che Atenagora è autore di una πρεσβεία in favore dei cristiani e di un trattato sulla risurrezione, e ciò non solo perchè queste opere le possediamo sotto il suo nome, ma anche perchè per la prima si ha la testimonianza di Metodio che la cita, e per la seconda quella della stessa πρεσβεία che al c. XXXVI vi accenna come a futuro lavoro che Atenagora ha in mente di scrivere. Pure è certo che la πρεσβεία fu scritta al tempo degli imperatori Marco Aurelio e Commodo, come si ricava dall'indirizzo posto in capo ad essa, e che noi, contro il Geffcken (1), crediamo autentico. Questa affermazione urta veramente contro quanto scrive Filippo di Side che pone l'ἀκμή di Atenagora al tempo di Adriano e di Antonino Pio; ma la testimonianza di Filippo è molto sospetta, come già fu detto più sopra. Socrate (2), ricordando l'opera di questo scrittore, ci avverte che essa va accolta con molta cautela, per quanto riguarda la data e la successione dei fatti in modo speciale, essendo che gli errori cronologici vi sono assai frequenti. E come esempio ricorda che dopo aver egli parlato del tempo di Teodosio retrocede al tempo di Atanasio, vescovo di Alessandria, come se questi fosse posteriore all'imperatore romano (3).

---

(1) *Zwei griechische Apologeten*, pp. 157-58. Leipzig, Teubner, 1907.
(2) *H. E.* VII, 27.
(3) La stessa cosa dice anche Niceforo Callisto, *H. E.* XIV, 29, ma è evidente che copia quasi alla lettera da Socrate.

E la asserzione di Socrate è confermata anche dal breve frammento che abbiamo recato di Filippo. Al c. XXX infatti della « Supplica » dice Atenagora rivolgendosi agli imperatori: « Antinoo per benevolenza dei vostri progenitori verso i sudditi ottenne d'essere tenuto per un dio ». Ma Antinoo morì nel 129 e in quell'anno stesso, o nell'anno successivo, fu posto tra gli dei da Adriano; dunque Adriano non può essere uno degli imperatori cui Atenagora, secondo Filippo, indirizzò la « Supplica », ma bensì uno dei loro progenitori. Ora, Adriano adottò Lucio Elio, che morì Cesare, e in suo luogo adottò Antonino Pio; questi a sua volta adottò L. Elio Aurelio Vero († 169) e Marco Aurelio, il quale poi ebbe per figlio e successore Commodo. Dunque M. Aurelio e Commodo sono i *nepoti* di Adriano, e a costoro, come dice la dedica, fu indirizzata l'apologia di Atenagora.

La stessa dedica poi, ci dà modo di conoscere l'anno della composizione della « Supplica ». Nel 161 Marco Aurelio ottenne l'impero, Lucio Aurelio Commodo fu dal Senato proclamato imperatore insieme col padre, il 27 novembre del 176 (1) e successe al padre nel 180, quando questi morì nella Pannonia. Ora nel 176 si ebbe la spedizione contro i Sarmati, della quale trionfò M. Aurelio unitamente con Commodo ottenendo il titolo di Sarmatico; e però la composizione dell'apologia va fissata tra la fine del 176 e il 180. Questo lasso di tempo lo si vorrebbe ridurre ancora e precisar meglio col fissare la data tra la fine (dicembre) del 176 e il settembre del 177, come i più ritengono, o per lo meno tra il dicembre 176 e il 178. La ragione principale, o meglio, l'unica ragione della prima delimitazione consiste in questo che Atenagora (c. XXXV) dice che nessun dei servi dei cristiani affermò che questi si cibassero di carni umane; la qual

(1) Cfr. Ael. Lamprid., *Aug. Hist.*, *Commodus Anton.*, 2.

cosa Atenagora non avrebbe potuto dire se avesse conosciuto quanto la lettera della chiesa di Lione e di Vienna inviata alle chiese d'Oriente asseriva essere accaduto nella Gallia, e cioè che appunto « alcuni dei nostri domestici pagani, per paura della tortura, falsamente ci accusarono di cene tiestee » (1). Ora la persecuzione contro i cristiani della Gallia scoppiò al principio dell'Agosto del 177; dunque Atenagora doveva aver composta la sua apologia per lo meno non dopo il settembre di quel medesimo anno, supponendo che la notizia della persecuzione impiegasse un mese per giungere dalla Gallia in Grecia. Ma seguendo questo genere di argomentazione, noi dovremmo concludere invece che l'apologia fu scritta non nel 177, ma prima ancora della seconda Apologia di Giustino, cioè prima del 160 per lo meno, poichè in quest'opera di Giustino si afferma il fatto dei servi mentitori che depongono il falso contro i padroni cristiani (2). Ora invece è certo, è evidente dall'esame della « Supplica » che Atenagora conobbe le apologie giustinee e se ne servì per la propria composizione: dunque l'asserzione di Atenagora non ha nessuna importanza per fissare una data piuttosto che un'altra. Qui noi siamo davanti a due casi ben diversi: la lettera della Chiesa di Lione e l'apologia di Giustino parlano di « confessioni » estorte per mezzo della tortura: Atenagora invece — e con Atenagora Minucio Felice (*Oct.* 28, 2) e Tertulliano (*Apol.* 7, 19), posteriori alla lettera e a Giustino — non tengono conto alcuno di siffatte confessioni non spontanee e però di nessun valore, e con questo voglion dire che non si è ancor dato il caso di una denuncia, da parte di schiavi provocata, non già da coercizione, ma da fatti *reali* e delittuosi di cannibalismo, che questi schiavi avessero veduto commettersi in case cristiane.

---

(1) Cfr. Eus. *H. E.* V, 1, 14 (ed. Th. Mommsen).
(2) *II. Apol.* 12, 4 (ed. L. Pautigny).

Nè più solida è l'altra delimitazione tra il 176 e il 178. Nella dedica della « Supplica » i nomi degli imperatori vengono onorati coi titoli di *Sarmatici* e *Germanici:* ora, a detta dell'Eckhel (1), come dice l'Arnould (2), M. Aurelio e Commodo ritennero solo per un biennio questo doppio titolo, di modo che l'apologia deve esser compresa nel limite di questi due anni. Ma l'argomento non mi pare del tutto convincente, poichè nell'epitafio di Commodo si ricordano ancora i due titoli e per lui e per il padre suo M. Aurelio (per Commodo è aggiunto anche quello di *Britannico*), e però Atenagora, tanto ossequente verso l'autorità imperiale, poteva benissimo ricordare questi titoli che tornavano sempre a gloria dei due imperatori. Del resto, non è esatto che i due imperatori ritenessero per un biennio soltanto i due titoli. Dopo il 178, benchè raramente, è vero, questi tuttavia ricompaiono nelle monete. Il Cohen, *Descript. hist. des monnaies*, cita ancora per M. Aurelio questa iscrizione che è del 180: M. Aurel. Antoninus Aug. Sarm. Tr. P. XXXIIII (T. II p. 505, N. 373), e per Commodo quest'altra che è del 179: L. Aur. Commodus Aug. Germ. Sarm. Tr. P. IV (*Suppl.*, 197, N. 16) (3).

L'unico argomento che potrebbe veramente avere una certa importanza per fissare questa data è l'affermazione di Atenagora stesso (c. I), che: « tutto quanto l'impero per la vostra saggezza gode di pace profonda ». E infatti la maggior pace goduta nell'impero al tempo di M. Aurelio e Commodo *imperatori* va dalla fine del 176 (quando si terminò la spedizione contro i Sarmati) alla metà del 178 (quando cioè si riprese la guerra contro i Germani).

---

(1) *Doctrina numorum vett.*, VII, 74, 136.
(2) *De Apologia Athenagorae*, Parisiis, 1898, p. 26.
(3) Cfr. ancora T. III, p. 107, nn. 366, 367, 368. — Cito l'ed. del 1859-62. L'ed. più recente non ho potuto vederla. Ma cfr. Pauly-Wissova, II, 2, p. 2470.

Al Geffcken, per altro (1), l'accenno di Atenagora non pare sia da prendersi come un esatto indizio di tempo; di siffatti accenni alla pace universale abbiamo esempi anche altrove, come in *Act. Apost.* XXIV, 2., e in Epitteto, *Dissert.* III, 13, 9 (2); e però anche quello di Atenagora non va inteso alla lettera, ma come ristretto a una data regione o ad alcune regioni soltanto. Questo, almeno io credo, dev'essere la ragione del Geffcken, chè del suo asserto non dà spiegazione alcuna. Comunque sia la cosa, è molto ragionevole pensare che il nostro apologeta — posto come certo che il termine *a quo* della supplica sia la fine del 176 — la dedicasse agli imperatori piuttosto prima che dopo la fine del 178 — cioè durante la pace — e, ad ogni modo, prima del 180, poichè dopo la metà del 178 la guerra era scoppiata e M. Aurelio non ritornò più dalla Germania essendo morto colà durante lo svolgimento dei fatti d'arme.

Tutto quest'argomento per altro cadrebbe d'un tratto se noi ammettiamo — come credo che sia da ammettersi — che la dedica non implica una presentazione diretta dell'opera, ma sia soltanto un artificio e un mezzo più efficace di propaganda. A questa forma, a questo genere letterario dell'apologia, infatti, ricorsero gli scrittori cristiani più per diffondere e far vie meglio conoscere il nuovo verbo, che per ottenere dalle autorità dello Stato dei vantaggi materiali (3). La vera difesa del cristianesimo forse consistette quasi

---

(1) o. c. p. 162.

(2) « Infatti voi vedete che Cesare sembra offrirci ampia pace, poichè non vi sono più nè guerre, nè battaglie, nè grandi incursioni di ladri, nè piraterie, ma si può far viaggio in qualunque stagione, e navigare dall'Oriente all'Occidente ».

(3) Non sto qui a spendere molte parole sull'asserzione del Sideta che cioè Atenagora pronunciò (προσεφώνησεν) il suo discorso alla presenza degli imperatori. Poichè questo costume di indirizzare le apologie ai capi dello Stato è già comune nel II secolo (vedi per es. le dediche di Aristide, di Giustino, di Melitone, ecc.), e poichè la Supplica di Atenagora non ha affatto il carattere di un'orazione), la notizia di Filippo va senz'altro scartata. L'esplicazione del cristianesimo col paganesimo si compì essenzialmente in due forme, come osserva

unicamente nella propaganda delle nuove idee, sia orale che scritta; e però io sono profondamente convinto che l'apologetica del II secolo, in modo speciale, va considerata principalmente sotto questo aspetto, chi voglia intenderla pienamente, e giudicare del suo valore e della sua vera natura.

Concludendo pertanto questa questione, io credo che sia più sicuro accettare come data della Supplica di Atenagora lo spazio di tempo che va dalla fine del 176 al 180, come fa A. Harnack (1), benchè la data del 176-178 possa parere probabile. La data invece del 176-177 non ha per sè validi argomenti.

Un altro errore cronologico riscontriamo nella breve testimonianza di Filippo Sidete, là dove egli pone la successione dei maestri della scuola alessandrina: Atenagora, Clemente, Panteno. E l'errore essenziale sta nel dire Clemente maestro di Panteno, ma poichè omai è fuori di dubbio che Panteno anzi fu maestro di Clemente, non mi soffermo più oltre su ciò; osservo soltanto che, sebbene Eusebio (2) ponga quest'altro ordine: Panteno, Clemente, Origene, tacendo affatto di Atenagora, non oserei dir subito sbagliata l'affermazione del Sideta, che cioè Atenagora insegnasse ad Alessandria prima di Panteno. Lo stesso Eusebio infatti ci fa sapere che la scuola esisteva già ἐξ ἀρχαίου ἔθους (3). Non potrebbe essere stato Atenagora uno di quei tanti oscuri maestri di quella scuola prima che con Panteno (circa il 180) assumesse veramente il carattere di « un'accademia

---

R. Heinze, *Tertullians Apologeticum*, Leipzig, Teubner, 1910, pp. 281-82; la prima fu quella del foglio volante, del libello ai pagani, cioè del λόγος πρὸς Ἕλληνας; la seconda fu l'apologia diretta ai governanti, ma come dissi, ciò non implica che l'autore dovesse anche leggere l'opera sua davanti ai reggitori della cosa pubblica.

(1) *Gesch. d. altchristl. Litt.*, II, p. 318. Cfr. tuttavia *ib.* p. 710.

(2) *H. E.*, V, 10.

(3) *ib.* E anche S. Girolamo, *de vir. ill.* 36: « ... iuxta quandam veterem in Alexandria consuetudinem, ubi Marco Evangelista instituente semper ecclesiastici fuere doctores ».

cristiana », come dice il Bardenhewer (1)? Il silenzio di Eusebio su Atenagora rimarrebbe così spiegato, poichè egli intendeva parlare solo della scuola scientifica di Alessandria, del vero διδασκαλεῖον alessandrino. Or nulla si oppone a che Atenagora, uno degli apologeti della corrente conciliante, abbia dimorato in quella città intellettuale dove il cristianesimo, più che in altra parte dell'impero, si mostrò favorevole alla filosofia greca.

Resta che esaminiamo brevemente le altre notizie dateci dal Sideta. Stando a questa testimonianza, Atenagora fu Ateniese di nascita (2), professò la filosofia platonica, e convertitosi al cristianesimo, continuò, come Giustino, a portare il pallio filosofico.

Ma l'asserzione che fu Ateniese ci può forse parere del tutto sicura, mentre vediamo che è errata anche quella riguardante Panteno che fu originario della Sicilia e che fu filosofo stoico e non pitagoreo (prima della conversione), secondo quanto attestano il suo scolaro Clemente, Eusebio e Girolamo (3)? L'intitolazione della Supplica — che lo dice Ateniese — appoggerebbe la indiretta testimonianza di Filippo; non sappiamo per altro se questa intitolazione sia originale o apposta da Areta, arcivescovo di Cesarea, che fece copiare nel 914 le due opere di Atenagora in un codice che possediamo ancora e che è la base principale per l'edizione critica (4), e neppure sappiamo da chi, posto quest'ultimo caso, Areta abbia attinta la notizia. Anche questo dunque rimane non del tutto certo. Maggior probabilità di vero hanno invece le altre due notizie, che Atenagora

---

(1) *Patrologie*, p. 112 (ed. del 1910).

(2) Ciò veramente non è detto con parole esplicite da Filippo; ma lo si ricava da quanto dice di Panteno: καὶ αὐτὸς Ἀθηναῖος.

(3) Cfr. Clem. Alex., *Strom.* I, 1, 11 (ed. Stählin), che lo dice « ape sicula »; Euseb., *H. E.* V, 10, Hieronym., *de vir. ill.* 36. V. Harnack, o. c., I, p. 291-294.

(4) È il cod. Paris. 451.

professasse la filosofia platonica, e che, convertitosi al cristianesimo, continuasse a portare il pallio filosofico. Della prima ci è testimonio la stessa Supplica nella quale le tracce del platonismo sono molte ed evidentissime come lo dimostreranno le note apposte alla presente versione. La seconda pure può essere suffragata dall'esempio di Giustino che per tutta la vita, anche dopo la conversione, fece pubblica professione di filosofia e continuò a vestire il pallio filosofico.

Gli studiosi moderni, desiderosi di diradare le tenebre che avvolgono la figura del nostro Apologeta, tentarono di approfondire le ricerche, ma pur troppo non si giunse che a mere ipotesi e queste tutt'altro che fondate.

Il Baronio (1), il Tillemont (2), e prima ancora Paolo Leopardo (3), vorrebbero identificare Atenagora col martire Atenogene, ricordato da S. Basilio nel suo libro sullo Spirito Santo, c. 29, e ciò per l'affinità dei due nomi. Ma probabilmente, come già osservava il Maran (4), S. Basilio si riferisce a quell'Atenogene che con altri subì il martirio sotto Diocleziano il 16 luglio 285 in Sebaste d'Armenia, o fors'anco, come opina il Gallicciolli (5), ad un altro dello stesso nome martirizzato nel Ponto il 18 gennaio del medesimo anno.

Parimenti è incerto se egli era laico o prete, benchè laici fossero non pochi dei « διδάσκαλοι » del secolo II (6); il Renan (7) opina che fosse laico, ma non

---

(1) *Annales* (al 18 di Genn.).
(2) *Mémoires*, ecc., t. II, p. 323, e cfr. p. 632.
(3) *Emendat.* XIX, 9.
(4) O. c. p. CIV.
(5) Nell'introduzione alla sua traduzione italiana di Atenagora, p. 19, Venezia, 1801.
(6) Cfr. però su questo argomento anche A. Harnack, *La missione e propag. del Cristianesimo nei primi tre secoli*, pp. 268 sgg. (trad. it.) e P. Batiffol, *L'Église naissante et le Catholicisme*[5], pp. 128 sgg.
(7) *Origines chrétiennes*, VII, p. 431.

reca prove di sorta; l'Arnould (1) troverebbe un indizio nella mancanza di accenni o di descrizioni di cerimonie e riti religiosi cristiani, ma ognun vede quanto esso sia tenue e di poco valore.

Invece, una certa probabilità può avere l'opinione dello Zahn (2), che vede nel nostro Atenagora quello stesso cui un tal Boeto, interprete di glosse platoniche, dedicò dopo la morte di M. Aurelio il suo libro περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορουμένων. Boeto infatti e Atenagora possono essere coetanei, ambedue poi furono studiosi di Platone; l'uno della lingua, l'altro della sua filosofia; — potrebbe darsi che il filologo, amante di Platone, dedicasse il suo libro al filosofo platonico. Se così fosse, avremmo da aggiungere alle altre notizie anche questa, che cioè Atenagora non morì martire, almeno sotto M. Aurelio.

Riepilogando in poche parole il nostro esame, ci è lecito ritenere che Atenagora fiorì nel II secolo, che fu studioso della filosofia di Platone, che scrisse una supplica a pro dei cristiani tra la fine del 176 e l'inizio del 180, e, dopo di questa, il trattato della Risurrezione (3). È lecito anche ritenere come probabile che egli fosse ateniese di nascita, che dimorasse in Alessandria, e vi insegnasse, e , aggiustando fede all'ipotesi dello Zahn, che la vita gli durasse oltre il regno di M. Aurelio.

---

(1) o. c. pp. 27-28.

(2) *Forsch.* III, p. 60.

(3) Nel 1599 Martin Fumée pubblicò un'opera divisa in dieci libri col titolo « Del vero e perfetto amore », attribuendola ad Atenagora, che egli disse di aver tradotta dall'originale greco (« Du vray et parfait Amour, escrit en Grec par Athénagoras, Philosophe Athénien; contenant les Amours honnestes de Theogenes et de Charide, de Phérècides et de Mélangénie: traduit du Grec d'Athénagoras, par Martin Fumée, Seigneur de Génillé. A Paris chez Michel Sonnius, 1599, in-12 »). Ma poi fu scoperto che Atenagora non c'entrava per nulla, e che tutta l'opera è dovuta alla penna di questo signor Fumée.

II.

La « Supplica » di Atenagora.

La materia che Atenagora svolge nella sua apologia, se non è trattata con la profondità di Giustino, è per altro disposta con molto maggior chiarezza e con un ordine più perspicuo, sì che ne riesce facile lo schema. Sostanzialmente essa si divide in due parti, l'una di carattere sopratutto speculativo, l'altra di carattere morale; a ciascuna poi di queste due parti è preposto un breve esordio.

Lo schema pertanto è il seguente:

I parte (speculativa): A. *Esordio* (I-II); *Divisione della trattazione* (III).

B. Trattazione della 1ª parte: l'accusa di ateismo.

1. [Parte difensiva]. La dottrina monoteistica dei cristiani (IV-XIII).

a) Dimostrazione dell'unità di Dio (IV-IX).

b) Esposizione della dottrina trinitaria (X).

c) Deduzioni morali dalla concezione cristiana di Dio (XI-XII).

2. [Parte critica]. Critica della teologia pagana (XIII-XXX).

a) Assurdità della idolatria (XIII-XXII):

α) dalla natura della materia (XIII-XVII).

β) dalla mancanza delle proprietà di Dio nei così detti dei (XVIII-XXI).

γ) dalla insufficenza della spiegazione fisica degli dei (XXII).

b) Spiegazione della idolatria secondo il concetto cristiano (XXIII-XXX).

α) i demoni causa principale dell'idolatria (Demonologia, Angelologia) (XXIII-XXVII).

β) gli dei furono uomini (XXVIII-XXX).

II parte (morale): A. *Esordio* (XXXI).

B. Trattazione della seconda parte: l'accusa d'incesto e di cannibalismo.

1. L'accusa d'incesto (XXXII-XXXIV).

2. L'accusa di cannibalismo (XXXV-XXXVI).

C. *Perorazione* (XXXVII).

E, seguendo questo schema, diamo ora un breve riassunto dell'opera.

I. Parte: *A. Esordio* (I-II).

Poichè è permesso a tutte le nazioni dell'impero seguire le proprie costumanze e il proprio culto, anche se questo è ridicolo, l'apologeta chiede dagli imperatori ugual trattamento per i cristiani, i quali vengono perseguitati non già per delitti che essi non commettono, ma per il solo nome (I). I cristiani non devono essere giudicati perchè cristiani, ma per le loro azioni; queste hanno da essere esaminate e punite solamente se malvage, se cadono sotto il gius comune penale (II).

Divisione della trattazione (III).

Ma poichè tre sono i capitali delitti di cui vengono incolpati i cristiani, e cioè: ateismo, cannibalismo (cene Tiestee) e incesto (accoppiamenti Edipodei), Atenagora vuol purgare i suoi correligionari da così gravi accuse, sicuro di vincere, poichè ama la verità.

B. Trattazione della I parte: l'accusa di ateismo (IV-XXX). 1. Parte difensiva. — La dottrina monoteistica dei cristiani è la vera (IV-XII). a) Dimostrazione di unità di Dio (IV-IX).

E qui Atenagora tenta di dimostrare che i cristiani adorano un Dio — il Dio vero — e però non possono esser detti « atei » nel vero senso della parola. Se poi non adorano più dei, gli dei nazionali — e questo era il senso corrente che si dava alla parola « ateo » (1) — ciò dipende dall'amore che essi hanno per la verità, poichè Dio non è, nè può essere che uno, ed eterno (IV). Del resto, non furono giudicati atei nè poeti nè filosofi che avevano dubitato dell'esistenza degli dei, o che ammettevano un Dio solo; come, ad esempio, Euripide e Sofocle (V), Filolao,

(1) Sul concetto di *ateo* cfr. A. Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten* (« Texte und Untersuch. », N. F. XIII, 4, 1905).

Liside, Opsimo, Platone, Aristotele e gli Stoici (VI). Ora, se è lecito ai filosofi di dir ciò che vogliono degli dei, e di asserire l'unità di Dio, perchè si incrudelisce contro i cristiani, i quali con veri argomenti e con testimonianze irrefragabili hanno trovato e posseggono la verità intorno a Dio, mentre i filosofi non vi arrivarono che per congetture (VII)?

E la prova *cristiana* dell'unità di Dio è data nei due capitoli seguenti (VIII e IX): il primo ci offre la dimostrazione filosofica dell'unità di Dio dagli assurdi che ne verrebbero se si ammettesse la pluralità degli dei (e si conchiude che Dio è ἀγένητος e ἀπαθής e ἀδιαίρετος); nel secondo si aggiunge la prova dell'autorità, cioè la testimonianza delle « profezie », o della Scrittura, la prova teologica insomma, pensandosi Atenagora che le ragioni filosofiche, puramente umane, non avrebbero tutta la forza se non fossero appoggiate e corroborate dalla testimonianza divina.

b) La dottrina della trinità (X).

Pertanto, secondo i cristiani, Dio è uno, increato, invisibile, impassibile, indivisibile; ma è anche trino, cioè distinto in tre persone. E l'esposizione della dottrina trinitaria fatta dal nostro apologeta è evidentemente la migliore prima del concilio di Nicea, benchè il suo linguaggio teologico, non ancor ben fissato, sia talvolta un po' incerto e oscuro.

c) Deduzioni e influenze morali dalla concezione teorica cristiana di Dio (XI-XII).

Una concezione teoretica, un sistema di filosofia speculativa, esercitano sempre una forte influenza sulla vita morale pratica. E di ciò pienamente convinto Atenagora, deduce con ragione che se i principî speculativi dei cristiani sono purissimi e derivati da Dio stesso, anche i principî della vita morale saranno, conformemente a quelli, puri e santi. Or la vita cristiana è essenzialmente l'esercizio pratico della carità con tutti, financo verso i propri nemici, — dottrina che non predicò mai nessun filosofo pagano —

di modo che si troveranno bensì tra i seguaci della nuova religione degli ignoranti, senza erudizione, incapaci di prestare con la eleganza della parola l'utilità che il discorso potrebbe produrre, ma costoro per altro sono pronti a mostrare coi fatti l'utilità delle loro buone intenzioni: i cristiani non le rendono se vengono percossi, non muovono lite se spogliati dei loro beni, e amano il prossimo come se stessi (XI). Or dunque, conclude Atenagora, farebbero tutto ciò i cristiani, e permetterebbero che si facesse loro del male, che si attentasse alla loro vita, se fossero atei, se non credessero in Dio rimuneratore di una vita mansueta e benigna, e rigoroso giudice di ogni atto che l'uomo compie quaggiù? La morte per i cristiani non è un sonno profondo, è l'inizio di un'altra vita. E però essi fanno poco o niun conto della vita presente, solleciti solo di conoscere Dio, e il suo Verbo e lo Spirito. «E basti questo (piccola cosa fra le grandi e poco fra il molto che potrei dire);.. chi assaggia il miele o il latte rappreso, da una piccola particella giudica della bontà del tutto» (XII).

2. (*Parte critica*). *Critica della teologia pagana* (XIII-XXX). — *a*) *Assurdità della idolatria* (XIII-XXII) α) *della natura della materia* (XIII-XVII).

Dalla difesa si passa all'offensiva, alla critica cioè della teologia pagana volgare; critica facile assai, e però tentata volentieri da tutti gli apologeti.

I cristiani adorano Dio, il Dio vero, non gli dei riconosciuti per tali dalle genti, perchè non sono Dio. Per trattare di questa seconda divisione della prima parte, Atenagora muove ancora dalla accusa di ateismo: i cristiani sono atei, *a*) perchè si astengono dai sacrifizi; *b*) e non adorano le medesime divinità adorate dai vari popoli dell'impero. Alla prima accusa si risponde col dire che Dio non ha bisogno nè di sangue, nè dell'odor delle vittime arrostite, nè di profumi. Il grande sacrificio gradito a Dio è quello di riconoscerlo per tale (XIII). Quanto poi alla seconda,

nemmeno le altre nazioni onorano tutte tutti gli dei, e però se i cristiani sono empi perchè non hanno il culto delle nazioni, empie sono parimenti tutte le nazioni (XIV).

Del resto, son forse gli dei delle genti degne del nome di Dio e però degne di adorazione?

Che se pure adorassero tutti gli stessi dei, ciò non vorrebbe dir nulla, perchè altro è Dio eterno e immutabile e altro è la materia creata e corruttibile. Questo ben distinguono i cristiani, e però non adorano gli idoli che sono materia; e la materia non avrebbe forma alcuna senza l'opera di Dio. È dunque cosa indegna uguagliar all'eterno le cose dissolubili e soggette a corruzione (XV).

E così, neppur il mondo — pur tanto bello! — è da adorarsi, perchè anch'esso è fattura di Dio; tanto meno dunque il cristiano s'inchinerà davanti ai simulacri, agli idoli, che sono opera di uomini (XVI).

Di più, tanto i nomi quanto i simulacri dei così detti dei sono recenti: i nomi furono trovati da Orfeo e da Omero, e i simulacri non furono prima dell'invenzione della plastica, della pittura e della statuaria; anzi, per la maggior parte di essi ci è noto il nome dell'artefice. Se dunque sono dei, perchè tali non furono fin da principio? e perchè sono più moderni di quelli che li hanno fatti? (XVII).

β) *Dalla mancanza delle proprietà di Dio nei così detti dei* (XVIII-XXI).

E dalla confutazione della idolatria intesa nel senso più materiale, Atenagora passa alla critica della sua concezione scientifica, per dir così; i simulacri infatti possono essere considerati non già come divinità per se stessi, ma come rappresentazioni plastiche degli dei. Ma neppur questo modo di considerare i simulacri può soddisfare il cristiano, perchè è sempre vero che coloro che sono rappresentati dalle statue, dagli idoli, non sono Dio, non avendo nessuna delle doti di Dio. E anzi tutto:

a) Non furono fin da principio neppur essi, ma, secondo il più grande teologo pagano, Orfeo, da cui gli altri attinsero, ebbero nascimento dall'acqua (XVIII), e però non sono eterni avendo avuto la consistenza dalla materia la quale non fu prima di Dio (XIX);

b) poi, ciò che è peggio, il loro ributtante antropomorfismo li allontana sempre più dal vero concetto filosofico di Dio, chè questi dei sono presentati come aventi figura corporea, talvolta orribile, quale, ad esempio, quella della figlia di Demetra, e come soggetti a passioni, anche brutali, fino a cadere nei più turpi delitti, e come da meno degli uomini ridotti in schiavitù, o soggetti alla morte, miserabili e vili e falsi. Ora tutto ciò è ridicolo, e indegno di essere preso sul serio da un uomo di giudizio. Dio non ha corpo, Dio non è soggetto a concupiscenza, nè genera come genera l'uomo o la bestia (XX-XXI).

γ) *Dalla insufficenza della spiegazione fisica degli dei* (XXII).

Ma queste, si dirà, sono aberrazioni poetiche, e però da lasciarsi in disparte. Sia; ma neppure l'altra interpretazione, l'interpretazione *fisica* della teologia pagana, che cioè gli dei non rappresentano altro che gli elementi della natura, può accettarsi per buona e indurre l'uomo ad adorarli. E la ragione è sostanzialmente sempre la stessa: tutti questi elementi, la terra, l'aria, l'acqua, il fuoco, sono mutabili e corruttibili, dunque non sono dei, perchè Dio è immutabile e incorruttibile. Empedocle stimava Zeus il fuoco, Era la terra, Ade l'aria e Nesti l'acqua, che consistono insieme per la φιλία. Ma come potranno esser Dio questi elementi se senza la φιλία non hanno modo di constare insieme e per la discordia (νεῖκος) si confondono l'un con l'altro? D'altra parte la φιλία è quella che domina, e chi domina è il padrone, non colui che è soggetto. Gli stoici poi interpretano etimologicamente i nomi degli dei, e però Zeus è l'essenza

fervida, Era è l'aere, Posidone la bevanda. Ma queste forme della materia, secondo gli Stoici, devono guastarsi per il fuoco; or ciò che si guasta e si corrompe non può esser Dio. E così qualsiasi altra interpretazione fisica della divinità urta sempre contro il principio che Dio è immortale, immobile e immutabile (XXII).

b) Spiegazione della idolatria secondo il concetto cristiano (XXIII-XXX): α) *i demoni causa principale dell'idolatria* (*Demonologia, Angelologia*) (XXIII-XXVII).

Se pertanto i così detti dei non sono Dio, nè degni di adorazione, che cosa saranno? Secondo l'idea cristiana comune di questi primi secoli gli dei pagani sono demoni; i martiri davanti ai giudici lo confessano apertamente, e gli apologeti, nella critica della teologia pagana ripetendo volentieri la stessa affermazione, non tralasciano mai d'insistere sulla esistenza dei demoni e sulla loro attività malvagia in danno dell'uomo. *Mundus totus in maligno positus est,* dice la prima lettera di Giovanni (1). E però anche Atenagora, movendo da un'obbiezione che gli si potrebbe fare, pone la demonologia come oggetto di quest'ultima suddivisione della prima parte. Ma se per il nostro apologeta i demoni sono cagione di mali per la umanità, per altro non sono essi gli dei pagani. I demoni hanno il loro tornaconto che l'uomo non si elevi verso Dio, e cercano però d'ingannarlo in ogni modo, mantenendo e fomentando l'idolatria, ma gli dei non furono che antichi uomini da altri uomini innalzati al di sopra dell'umana natura e deificati.

L'obbiezione propostasi torna a riferirsi ai simulacri degli dei: « Per qual ragione dunque — si domanda l'apologeta — certi simulacri posseggono un'efficacia operativa, se non sono dei quelli ai quali si erigono le statue? Non è infatti ragionevole che le imagini, senz'anima e senza moto, abbiano possanza di per se

(1) c. 5, v. 19.

stesse se non v'è chi le muova ». E Atenagora concede di buon grado il fatto delle *energie* dei simulacri, ma nega che chi opera in essi siano dei. — Vi hanno nel mondo altre nature dotare di ragione, oltre gli uomini, le quali senza essere « dei » esercitano la loro attività nella materia. E a prova di questo asserto ricorre innanzi tutto alle testimonianze della filosofia: Talete e Platone. Talete distingueva Dio, mente del mondo, i demoni, sostanze spirituali, e gli eroi, le anime separate degli uomini. Platone poi distingueva Dio, gli astri, i demoni (XXIII).

Anche la filosofia adunque non riconosce dei, ma Dio e demoni. Similmente i cristiani distinguono Dio (che ha la provvidenza generale del mondo) e altre potenze o nature che esplicano la loro attività nella materia e per mezzo della materia, cioè gli angeli (che sono deputati alla provvidenza particolare delle cose). Di questi angeli parte rimase fedele a Dio, e sono gli angeli buoni, parte invece si ribellarono e decaddero, e sono gli angeli cattivi, i quali si unirono carnalmente con vergini, e generarono i così detti giganti (XXIV). Le anime dei giganti poi sono i demoni che errano intorno alla terra aggirandosi per l'aria.

Ora gli angeli cattivi e, in modo speciale, i demoni, esercitando la loro trista influenza sui popoli e sui singoli uomini, interiormente e all'esterno, li trascinano al male e perturbano uomini e cose inducendo nel mondo un disordine tale — per altro solo apparente, perchè momentaneo — che anche a uomini di molta dottrina parve che il mondo, anzichè retto da provvidenza, fosse messo a soqquadro da cieco caso.

Or bene, le divinità dei pagani non furono altro che uomini vissuti in lontanissimi tempi; e quelli che indussero gli animi degli uomini a crearsi e ad adorare gli idoli, o gli dei, sono i demoni propriamenti detti, i quali inoltre usurpano il nome di quegli antichi uomini e operano in nome loro nei simulacri (XXV).

E però se questi simulacri dànno responsi, ciò non va attribuito alla materia che è inerte, nè agli uomini-dei, cui sono i simulacri dedicati (perchè, per esempio, la statua di Nerillino operava guarigioni anche quando era vivo e quando era ammalato), ma bensì all'opera, o meglio, a un inganno dei demoni (XXVI). E in realtà, non sono neppur i demoni, secondo Atenagora, che predicono il futuro e che compiono guarigioni; ma è la stessa anima umana, la quale, come che immortale, si muove guidata dalla ragione o prevedendo il futuro o rimediando al presente; e i demoni ossessionandola e ingannandola le fan credere che ciò fluisca dai simulacri e non da sè, raccogliendo per tal modo il vanto che spetterebbe all'anima (XXVII).

β) *Gli dei furono uomini* (XXVIII-XXX).

Gli ultimi tre capitoli della prima parte sono dedicati a dimostrare ciò che fu soltanto asserito al capo XXVI, che cioè gli dei pagani furono uomini (e in ciò segue, come è evidente, la spiegazione evemeristica).

Dell'asserto fanno testimonianza e storici e poeti greci (XXVIII-XXIX); il fatto poi dell'apoteosi è spiegato in questo modo: Vi furono tra gli antichi degli uomini che si distinsero su gli altri o per l'imperio e la tirannide, come Crono, o per la loro forza, come Eracle e Perseo, o per la loro arte, come Asclepio; a tutti costoro i sudditi o gli stessi principi, o per timore o per rispetto, tributarono onore e li acclamarono dei, come, ad esempio, accadde ad Antinoo, il favorito di Adriano; quelli poi che vennero dopo senz'altro esame li accettarono come tali. — Conclude Atenagora tutta questa trattazione su gli dei pagani: O sono falsi i racconti su gli dei, e allora è inutile il loro culto, o sono veri e in tal caso « più non esistono, avendo finito di essere, poichè ebbero nascimento mentre prima non erano ».

II. Parte (*morale*). *A. Esordio* (XXXI).

Le accuse degli altri delitti imputati ai cristiani, delitti che riguardano la morale, sono già confutate,

come precedentemente aveva osservato Atenagora (c. XI-XII), dalla stessa dottrina cristiana su Dio. Tuttavia vi risponderà, poichè la vita morale dei suoi correligionari è scevra da ogni sospetto: se fossero così depravati come dice l'accusa, non ammetterebbero un Dio che li ha da giudicare dopo morte (XXXI).

B. Trattazione (XXXII-XXXVI). — 1. *L'accusa d'incesto* (XXXII-XXXIV).

a) E prima di tutto i cristiani sono puri nei pensieri: essi sono ben lungi dal pensare a turpi e scellerati accoppiamenti, perchè non è loro permesso neppur di guardar una donna con cattiva intenzione; questo è già un vero adulterio. Dio, infatti, al quale nulla resto occulto, giudica persino il pensiero; e però i cristiani si considerano tra di loro, secondo l'età, figli e figlie, fratelli e sorelle, padri e madri (XXXII).

b) Inoltre, sono puri nella vita; la grandissima temperanza che essi osservano nell'uso stesso del legittimo matrimonio, la continenza perfetta e la verginità tanto in onore presso di essi confutano già di per se stesse ogni accusa di sfrenata libidine (XXXIII).

c) Del resto, quanto ben sono diversi i costumi dei cristiani da quelli dei gentili che li accusano! I gentili che commettono orribili turpitudini (e si enumerano) non dovrebbero osare di accusare i cristiani di ciò che essi e i loro dei commettono spudoratamente e quasi gloriandosene! (XXXIV).

2. *L'accusa di cannibalismo* (XXXV-XXXVI).

Se dunque i cristiani sono così intemerati, come sostenere che si cibano di carni umane? E si prova direttamente la falsità dell'accusa *a*) dal silenzio dei servi dei cristiani, *b*) dalla mitezza dei costumi, *c*) dalla loro fede nella risurrezione.

a) E infatti i servi delle famiglie cristiane lo saprebbero, se ciò fosse vero; invece non si è mai dato il caso che un servo osasse asserire tali scelleratezze sul conto loro;

b) Di più i cristiani tanto aborrono dal sangue

che si negano gli spettacoli gladiatorii, pur così cari al resto del popolo; e condannano come gravemente peccaminoso l'aborto procurato volontariamente (c. XXXV).

c) Infine, credendo essi con ferma fede nella risurrezione della carne, come vorrebbero mai divenir tomba dei corpi che hanno un giorno da risorgere? Che se poi il dogma della risurrezione sembrerà ai pagani sciocchezza, sciocchi tutt'al più si dicano i cristiani, ma non malvagi (XXXVI).

} *c*) *Perorazione* (XXXVII).

E con brevi parole Atenagora chiude la sua supplica implorando dagli imperatori giustizia per i cristiani i quali, mansueti pii e modesti, pregano Dio per loro e per la prosperità dell'impero (XXXVII).

III. Giudizio su Atenagora.

Atenagora — e anche solo dal precedente riassunto della sua Apologia è facile rilevarlo — è uno scrittore ordinato, misurato, calmo e per lo più chiaro. Egli non ha, è vero, l'impeto di Taziano, nè il calore di Giustino, e però il suo dettato non suscita tutto quell'interesse, che eccitano in noi la passionalità del primo e la generosità dell'altro. Il suo amore alla misura e un certo desiderio di pace e di accordo con quel mondo stesso che combatte — dote quest'ultima che ben risalta anche in Giustino — sono le due cause precipue della urbanità e direi quasi del blando carattere della sua critica su ciò che non può in nessun modo accordarsi con la dottrina cristiana, perchè essenzialmente erroneo o immorale. E però rarissimi sono in Atenagora gli sdegni o le invettive di Taziano, o le ironie di Ermia, sconosciuti affatto i fieri sarcasmi del bollente Tertulliano: sui principî cristiani, è vero, egli non transige, svela e combatte le deficenze e l'assurdità della concezione politeistica, e,

se si vuole, la rilassatezza della morale pagana, ma senza essere quasi mai pungente o acre contro il mondo pagano e soprattutto verso le persone. Ossequente verso gli imperatori, da cui pur domanda un fine alle ingiuste vessazioni a danno dei suoi correligionari, ne esalta ripetutamente la pietà, la umanità, la dottrina e la saggezza (1), ne loda l'amministrazione e il governo (2), ne riconosce l'autorità, che viene loro da Dio (3), e così, contrariamente a notevole parte del mondo cristiano — dell'Asia e dell'Africa proconsolare in modo speciale (4) — accetta implicitamente come buona e giovevole per la società umana la costituzione dell'impero di Roma (5). Si sente, dice il Puech (6), che Atenagora è desideroso di un accordo tra lo Stato e la Chiesa, e s'indovina in lui una non so qual vaga speranza che ciò non sia impossibile.

La sua serenità, il suo solido equilibrio mentale lo conducono a domandare aiuto a quella coltura, a quella filosofia ellenica, che Taziano e Tertulliano fan mostra di disprezzare e di ritenere come inutile (7), per provare e far risaltare la verità cristiana

---

(1) Cfr. p. es. c. I, II, VI, IX, XVII, XXIV ecc.
(2) Cfr. c. I, XXXIV, XXXVII.
(3) Cfr. c. XVIII.
(4) Nelle chiese dell'Asia minore e dell'Africa proconsolare il cristianesimo era concepito come una imminente liberazione dalle sofferenze e dalle vessazioni della politica di Roma in queste terre. Vedi, invece, il concetto di sudditanza e l'ossequio pieno alla potestà di Roma decisamente affermato e inculcato nella I^a lettera di Clemente (c. LXI, 1).
(5) Cfr. c. XXXVII.
(6) *Les Apologistes grecques du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912, p. 205.
(7) Di Tertulliano vedi p. es. il c. 7 del *De praescript. haeret.*, dove se la prende con Aristotele, colla dialettica e con la filosofia in genere come fonte delle eresie. « Che cosa vi è di comune fra Atene e Gerusalemme, fra l'Accademia e la Chiesa, fra gli eretici e i cristiani? La nostra dottrina deriva dal portico di Salomone, il quale ci ha insegnato doversi cercare Dio nella semplicità del cuore. Tengano a mente ciò quelli che hanno inventato un cristianesimo stoico, platonico, dialettico; noi non abbiamo alcun bisogno di curiosità dopo la venuta di Gesù Cristo, nè di ricerche dopo il suo Vangelo! » E di Taziano vedi il c. I del suo discorso ai Greci.

ad intelletti pagani. La dottrina cristiana è divina e però è al di sopra della filosofia umana, mentre questa si eleva verso Dio, verso il vero, con grave sforzo, senza afferrare tutta la verità quale essa è, senza insomma possederla; ciò è detto da Atenagora, ma la filosofia non di rado cammina pari passo con la verità cristiana e può e deve essere un utile mezzo allo stesso cristiano per la dimostrazione della sua fede. A questa dunque, più che alle prove tratte dalla profezie, dai libri sacri del popolo ebreo e del popolo cristiano — di poco valore per un gentile — si rivolge Atenagora, e sa far risaltare che anche la filosofia greca potè sorreggere e confortare chi a lei si applicava a sostenere disagi, carcere e morte per la vittoria del bene, dell'onesto. I nomi di Pitagora, di Eraclito, di Democrito, di Socrate, sono nomi degni di reverenza per Atenagora, poichè questi saggi furono degni di essere perseguitati per la giustizia (1). Favorevole dunque è il nostro apologeta alla filosofia, e come desidera un accordo tra Stato e Chiesa così, e ancor più, direi, lo desidera tra filosofia, o scienza, e cristianesimo: la filosofia, divenuta sua amica, avrebbe servito alla sua diffusione nel mondo intellettuale. E giustamente: il cristianesimo, osserva il Mariano (2), « è in sè religione della ragione e porta nel seno suo inestinguibile lo stimolo al pensare ». E se è vero che i primi suoi aderenti, forti nella loro convinzione si accontentavano di credere nell'opera di Cristo e di ricordarne gli insegnamenti e le divine promesse, ciò non toglie che « nell'essenza sua il cristianesimo sia conoscenza e che esso implichi e tragga seco la comprensione filosofica e metafisica » (3).

---

(1) Cfr. c. XXXI. — È il concetto già espresso da Giustino che anche nel paganesimo vi fu una rivelazione del divino, e che tutto ciò che è *razionale* è anche *cristiano*.

(2) *Il Cristianesimo nei primi secoli. Scritti varii*, vol. V, p. 45. Firenze, 1902.

(3) *Ib.* p. 46. È da notare per altro che il Cristianesimo trovò in se stesso la fonte di tutta la sua concezione teologica e filosofica; e

È però Atenagora, benchè esponga gli stessi dogmi che Giustino e Taziano, riesce meglio a combinare la sua fede con quella che egli diceva la « scienza »; come Giustino e Taziano, li fonda sulla tradizione ecclesiastica e sulla autorità della Scrittura, ma li coordina con più logica e con maggior chiarezza e ne conduce la discussione con un metodo che è più filosofico che strettamente teologico, quando questa discussione ha per iscopo di persuadere gli increduli e gli infedeli (1).

È per questo fatto, per questo atteggiamento spiccato Atenagora merita tutta la nostra attenzione, e, come ben dice il Puech, egli segna nella storia dei rapporti tra cristianesimo e filosofia, come nello sviluppo dell'apologetica, una data importantissima (2).

È d'uopo infatti ricordare che a quest'epoca nè pochi nè i meno colti tra i cristiani mostravansi ostili verso la coltura pagana e specialmente verso la filosofia riguardandola come nemica della fede o per lo meno inutile, sì che Clemente Alessandrino poteva dire che « alcuni i quali si reputano uomini d'ingegno non ne vogliono sapere nè di filosofia nè di dialettica, e neppur vogliono applicarsi alla contemplazione naturale delle cose, ma della sola fede si accontentano, come se volessero subito raccogliere grappoli d'uva senza aver prima coltivata la vite » (3).

---

però venuto a contatto con la filosofia pagana non compì dedizione alcuna, nè intorbidò il suo sistema con concessioni estranee e contrarie alla sua natura, ma piuttosto è da dire che s'impadronì di questa filosofia — specialmente la platonica, prima, (nei primi secoli), e l'aristotelica, dopo, — aggiogandola al suo carro. Il contatto del cristianesimo con la filosofia platonica non implica miscuglio o confusione come avvenne nello gnosticismo; e A. Harnack sbaglia quando dice che la Chiesa per *vivere* dovette diventare gnostica, o per lo meno concedere molto allo gnosticismo. La Chiesa anzi fu con esso tanto severa che Origene, per avergli concesso troppo, incorse nella taccia di eretico, non ostante la sua fedeltà al cristianesimo, per cui sofferse carcere e tortura sotto la persecuzione di Decio.

(1) Cfr. Puech, o. c. p. 205.
(2) O. c. p. 204.
(3) *Strom.* I, c. IX p. 28 (ed. Stählin).

Atenagora, qualunque sia il giudizio che si voglia pronunciare sulla sua scienza filosofica e sulla sua arte di scrittore (1), ci dimostra meglio che Giustino, il progresso della corrente favorevole alla filosofia ellenica di fronte all'altra che l'avversava; Clemente Alessandrino poi nel « Protreptico » e negli « Stromati », Origene nella magistrale opera « contro Celso », lo seguiranno con animo deciso e perfezioneranno il metodo da lui tenuto.

IV. Principali edizioni e versioni delle opere di Atenagora.

La *editio princeps* di Atenagora comparve a Parigi nel 1557, per cura di Enrico Stefano, con la traduzione latina di Conrado Gesner. Prima di questa P. Nannio nel 1541 aveva pubblicata l'edizione del solo trattato sulla Risurrezione (Parigi, Lovanio) in-4, ristampata poi a Basilea nel 1550 e tra gli Orthodoxographi nel 1555, in-folio, e C. Gesner l'edizione della Supplica a Zurigo, nel 1557. Altre edizioni di Atena-

(1) Per il Geffcken, p. es., Atenagora passa come « ein Dutzendrhetor der Zeit » (o. c., p. 163), e, insieme con Giustino e Taziano, come uno scrittore di media coltura (p.113). Bisogna notare che egli giudica assai severamente questi primi apologeti: Aristide è « ein armer Teufel von Athener » (p. XXXIX); Giustino è un confusionario, è una « testa che non è capace di sviluppare il proprio pensiero in una forma conveniente » (p. 98); non ha letto i filosofi greci, tutt'al più una qualche antologia (p. 103); Taziano è « ein höchst unfertiger Kopf », « ein ganz seichter Denker » (p. 107), e tutti tre sono ignoranti, illogi e goffi. Teofilo è un eclettico, che copia da Giustino, da Atenagora, da Filone, dagli stoici ecc.; Clemente Alessandrino supera tutti costoro, ma non è profondo ecc., ecc. Il Geffcken non ha tenuto nel debito conto nè la vera natura dell'apologetica, nè del tempo in cui sorse, nè delle condizioni del cristianesimo che allora cominciava appena ad affilare le proprie armi contro la cultura ellenica. Io credo anzi meravigliosa e degna della più alta considerazione tutta l'apologetica del II secolo, poichè in essa vanno ricercate le grandi linee dell'ammirabile edifizio della teologia e filosofia cristiana, linee nette, purissime che ben si distaccano dal fondo pagano e che non ripetono la loro origine dalle concezioni filosofiche elleniche, ma bensì dall'essenza del cristianesimo stesso.

gora procurarono, unitamente a quella degli altri apologeti del II secolo, F. Morelli, Parigi 1615, 1636, e Colonia 1686, e D. Maran della Congregazione di S. Mauro, Parigi 1742 e Venezia 1747, che emendò la versione del Gesner e il testo, aggiungendo note copiose. Questo testo fu ristampato dal Gallandi nella sua collezione, e senza le note ricomparve nel 3° volume della *Bibliotheca SS. Patrum exegetica Graecorum et Latinorum* di F. Oberthür, Würzburg, 1777-94 (34 voll. in-8). Anche la collezione del Migne, *Patr. Gr.* t. VI, coll. 887-1024, (Parigi 1857), ripubblicò il testo del Maran, con la versione latina, e con un'utilissima appendice critica di J. H. Nolte, tanto per l'Apologia (coll. 1743-1760) quanto per il trattato sulla Risurrezione (coll. 1807-1816). Parimenti J. C. Th. Otto nel suo « Corpus Apologetarum saeculi secundi », vol. VII (Jena, Mauke, 1857) (1), diede una edizione del nostro autore, corredata da eccellenti prolegomeni, abbondanti note, versione latina e quattro indici.

Ricordiamo ancora, delle edizioni a parte, quelle del Fell uscita a Oxford con brevi note e la versione latina del Gesner, del Rechenberg, pure con note, Lipsia, 1684 e 1685 (quest'ultima senza la versione del Gesner), quella di Ed. Dechair, Oxford, 1706, che in più luoghi cercò di emendare il testo sulla scorta di nuovi manoscritti, quella di A. Lindner (solo la « Supplica »), Langensalza, 1774, quella di L. Paul, *Athenagorae Apologiae editio*, Halle 1856 e quella di F. A. March e W. B. Owen, in « Douglass' Series of Christian Greek and Latin writers », vol. IV, New-York, 1876. E finalmente le due più recenti di Ed. Schwartz e di J. Geffcken. La prima, contenente le due opere di Atenagora, uscì nei « Texte und Un-

(1) L'opera intiera conta di 9 vol. in-8°; cominciò a pubblicarsi nel 1847 e fu terminata nel 1872. I primi 5 vol. furono ripubblicati dal 1876 al 1881.

tersuchungen », IV, 2, l'anno 1891 (Leipzig, Hinrichs) (1), l'altra (*Zwei griechische Apologeten*, che ha solo la « Supplica » preceduta dalla edizione dell'Apologia di Aristide) comparve nel 1907 (Leipzig e Berlin, Teubner).

Delle traduzioni, oltre quelle di C. Gesner, e di S. Peter, Colonia, 1567, ricordo soltanto l'italiana di G. B. Gallicciolli, *Opere di Atenagora Ateniese filosofo cristiano*, ecc., Venezia 1801, e la tedesca di A. Bieringer, *Die Schriften des christl. Philosophen Athenagoras aus Athen. Aus dem Urtexte übersetzt, eingeleitet und erläutert*, Kempten, Kösel, 1875, che fa parte della nota « Bibliothek der Kirchenväter ».

La presente versione fu eseguita sulla buona edizione del Geffcken, dalla quale si scosta solo in rari casi, quando cioè o la congettura dello Schwartz o di altri editori precedenti nei luoghi corrotti o la lezione stessa del codice di Areta mi parvero migliori di quelle del Geffcken. Qualche passo lacunoso non ho osato colmarlo, preferendo lasciare il testo qual è, piuttosto che incorrere nella taccia di temerario; di altri invece, o perchè la lacuna è meno ampia, o perchè il senso è facilmente presumibile ho cercato di dare la versione, avvertendo per altro il lettore, nelle note a pie' di pagina, del tentativo fatto. Purtroppo il testo di Atenagora non è abbastanza corretto e sicuro, e molte volte lo sforzo del critico è costretto di appagarsi di semplici congetture che lasciano il dubbio se si abbia colto nel vero.

Ho poi procurato che la versione riuscisse leggibile, pur seguendo fedelmente il testo quanto più si poteva da vicino; ma bisogna confessare che in non pochi casi mi fu giocoforza ricorrere — se voleva ottener la chiarezza — o alla spezzatura di certi periodi

---

(1) Col titolo: *Athenagorae libellus pro christianis, Oratio de resurrectione mortuorum*. È notevole per l'apparato critico. Fu per altro acerbamente criticata dal Preuschen.

eccessivamente lunghi, o all'inversione di qualche breve frase, o anche all'aggiunta qua e là di qualche parola di spiegazione o di richiamo. E poichè quest'ultimo mezzo potrebbe parere contrario alquanto alla piena fedeltà del testo, come di cosa che si affibbia gratuitamente all'autore, così ho inchiuse tra uncini le piccole aggiunte da me fatte, perchè subito e sempre il lettore le avverta e noti quello che è mio e giudichi se questo — ciò che non credo — alteri o no il senso.

Paolo Ubaldi.

Supplica per i Cristiani

di

ATENAGORA ATENIESE

Filosofo Cristiano (1).

Agli imperatori Marco Aurelio Antonino e Lucio Aurelio Commodo Germanici (2) *Sarmatici, e soprattutto filosofi.*

I. Nella terra a voi soggetta, o grandi fra i re, sonvi varî popoli che si reggono con varî costumi e varie leggi, e nessuno di loro o da legge o da timor di giustizia è impedito di osservare i patri usi, anche se sono ridicoli; ma il popolo d'Ilio dice che Ettore è un dio, e riconoscendo Elena per Adrasteia l'adora (3); il Lacedemone venera Agamennone per Zeus (4), e Filonoe, figlia di Tindaro (5), come Enodia (6); l'Ateniese

---

(1) Questa intitolazione è data dal codice di Areta.

(2) L'emendamento Γερμανικοῖς è del Mommsen. L'ἀρμενιακοῖς del testo non pare sostenibile, poichè Commodo non ebbe mai questo titolo, ma bensì quello di *Germanico* come il padre suo M. Aurelio. Questi veramente lo ebbe nel 164 e lo depose nel 169. Ma poichè lo ebbe anche L. Vero, fratello di adozione di M. Aurelio, nel 163, alcuni vorrebbero ravvisare nel L. Aurelio Commodo della intitolazione non il figlio, ma il fratello di M. Aurelio, morto nel 169. Ma L. Vero non ebbe mai quello di *Sarmatico*, e d'altra parte non sembra strano che Atenagora lo dica *figlio* di M. Aurelio (cfr. c. XVIII), benchè divenisse poi suo genero?

(3) Nemesi e Adrasteia spesso sono sinonimi, e però intendi che quei d'Ilio riconoscono Elena come Nemesi. Intendendo invece Adrasteia = Nemesi e questa come madre di Elena (cfr. Preller-Robert, *Griech. Mythol.* I, 536 sgg.) non si ricava un senso soddisfacente.

(4) Su Agamennone-Zeus cfr. Wide, *Lakonische Kulte*, p. 12.

(5) E sorella di Elena e di Clitennestra.

(6) Leggo con lo Schwartz καθὰ τὴν Ἐνοδίαν. L'intenzione dell'autore è di far risaltare che questi popoli adorano per dei degli esseri umani, e però qui il parallelismo richiede il nome di una divinità. Enodia è epiteto di Ecate. Cfr. *Orph. Hymn.* 1, v. 1 (ed. Abel.) Il Geffcken vorrebbe veder qui il nome di Artemide Orthia.

fa sacrifici ad Eretteo Posidone e celebra cerimonie e misteri ad Agraulo e a Pandroso, che furono riputate empie per aver aperto il cofano (1); in una parola, popoli e nazioni celebrano quei sacrifizi e quei misteri che vogliono. Gli Egiziani poi credono dei e gatti e coccodrilli e serpenti e aspidi e cani. E a tutti costoro e voi e le leggi lo permettete, perchè stimate da una parte empio e non santo il non credere affatto in Dio, e dall'altra ch'è necessario che ognuno veneri per dei quelli che vuole, affinchè per timore della divinità si astenga dal commettere ingiustizia (2).

E però ammirando la mitezza e la mansuetudine e l'amor della pace in ogni cosa e l'umanità vostra, i privati vivono sotto equanimi leggi, e le città a seconda del merito sono partecipi di un giusto onore, e tutto quanto l'impero per la vostra saggezza gode di pace profonda.

A noi invece, che siamo detti Cristiani, non che abbiate punto provveduto, permettete anzi che noi, gente che non fa offesa a nessuno, ed anzi (come sarà dimostrato in seguito)

---

(1) Ciò è detto con una lieve punta d'ironia: due belle dee si, ma che commettono dei falli! Atena aveva confidato il bambino Eretteo chiuso in una cassa alle tre figlie di Cecrope, Agraulo, Erse e Pandroso, con proibizione di aprirla. Ma Agraulo e Erse avendo disobbedito, vennero in punizione colpite di pazzia e si gettarono dalla rupe dell'acropoli di Atene.

(2) Una consimile enumerazione ironica di divinità pagane è frequente anche negli altri apologeti: cfr., p. es., Aristide, *Apol.* c. 7 sgg. sugli dei dei greci, e c. 12 sugli dei egiziani; Giustino, *I Apol.*, 24, Teofilo, *ad Autol.* I, 10; Tertull., *Apol.* 24, 7-8, Minucio Fel., *Oct.* 6, ecc., ecc. E così dicasi della Apologetica Giudaica; cfr. Filone *de v. c.* II, 473, *leg. ad Cai.*, II, 566, *de decal.* II, 193; Flavio Gius., *c. Apion.*, II, 86; 139 ecc. Ma, come è noto, già la stessa filosofia pagana si rideva della pluralità degli dei e specialmente degli dei egiziani. Vedi come in Cicerone parlano l'epicureo (*de nat. deor.*, I, 16, 43) e lo scettico (*ib.* III, 15, 39), e, al tempo di Atenagora, Luciano, *Iupp. trag.* 42; *deor. conc.* 10. Nel testo segue questo breve tratto, che do qui nella traduzione latina del Maran: « Nostrum autem nomen (ne, quaeso, ut vulgus solet, ipso auditu offendamini) cur odio habetur? Non enim nomina odio digna, sed malefactum poena et supplicio ». Lo omisi nella traduzione, considerandolo, coi critici moderni, come una interpolazione. E infatti non poteva Atenagora parlare del « nostro nome » prima della sua spiegazione « noi che siamo detti cristiani ». D'altra parte poi questo passo interrompe il nesso col periodo che segue. Forse, col Wilamowitz, si potrebbe inserirlo subito dopo a « A noi invece, che siamo detti cristiani », quasi come un inciso.

è piissima e osservantissima della giustizia verso la divinità e il vostro impero, veniamo cacciati e derubati e perseguitati, combattendoci il volgo pel solo nome < di cristiani > (1).

< E però > osammo esporvi la condizion nostra, — e imparerete da quanto dirò che ingiustamente e contro ogni legge e ragione siamo così trattati — e vi supplichiamo che abbiate in qualche modo da prendervi cura anche di noi, affinchè cessiamo una volta di venire scannati dai delatori: Chè il danno da parte di chi ci perseguita non mira alle nostre sostanze, nè l'onta alla condizione di liberi cittadini, nè il nocumento a qualche altra cosa di minor importanza — questo noi lo disprezziamo, benchè ai più sembrino cose di gran conto, poichè abbiamo appreso non solo a non renderle a chi ci percuote, e neppur anzi a muovere lite a chi ci deruba e ci spoglia, ma a chi ci oltraggi schiaffeggiandoci a porgere anche l'altra guancia (2), e a chi ci porti via la tunica a dare inoltre anche il mantello (3), ma ci attentano nel corpo e nell'anima, quando abbiamo finito di poter pagare, spargendo sul conto nostro un mondo di colpe che neppur per sospetto si trovano in noi, ma bensì in questi ciarloni e lor genia.

II. Che se si ha modo di convincerci di qualche delitto, o piccolo o grande, noi non ricusiamo di venir puniti, vogliamo anzi sottostare al più acerbo e crudele castigo; ma se l'accusa non va oltre al nome — chè quanto si va dicendo di noi, almeno fino ad oggi, non sono che volgari e inconsulte chiacchiere, e nessun cristiano è stato convinto di operare contro giustizia — spetterebbe ora a voi, o grandissimi e umanissimi e dottissimi imperatori, liberarci con una

---

(1) Il Geffcken, o. c. pp. 161-62, dice che l'illazione di Atenagora non ha valore, perchè i cristiani non avevano un culto particolare *patrio* (πάτρια) come le altre genti e nazioni dell'impero. Ma, osserva il Puech, o. c. p. 177, n. 1, Atenagora considera evidentemente che i cristiani — siam già alla fine del II secolo — formano omai anch'essi una *gens*, un γένος, e hanno i loro πάτρια, e che questi, se si riflette che il cristianesimo è l'erede del giudaismo, sono della più alta antichità. I due punti di vista possono essere inconciliabili, ma non ne consegue che Atenagora abbia sorvolato sulla difficoltà senza vederla e che abbia detto una sciocchezza.

(2) Cfr. Luc. 6, 29.

(3) Cfr. Matth. 5, 40.

legge dagli insulti che ci fanno, affinchè (al pari di tutto l'impero che è partecipe della vostra beneficenza, tanto i privati quanto le città), anche noi vi rendiamo grazie gloriandoci d'aver finito di essere falsamente accusati. Non è infatti degno della vostra equità che, mentre gli altri accusati di delitti non vengono puniti se prima non ne sono convinti, contro di noi invece il nome abbia maggior valore delle prove in giudizio; chè non ricercano i giudici se l'imputato abbia qualche colpa, ma si scagliano contro il nome come se si trattasse di un delitto (1). Ora un nome in sè e di per sè non si reputa nè cattivo nè buono, ma è ritenuto o cattivo o buono a seconda delle azioni o cattive o buone che gli sottostanno (2).

E questo voi lo sapete più chiaramente < degli altri >, comechè versati nella filosofia e forniti d'ogni dottrina. E però quelli che si presentano al vostro tribunale, sebbene accusati di gravissime colpe, pure sono pieni di fiducia, < e > ben sapendo che esaminerete la loro vita e non vi lascerete trasportare nè dai nomi, se sono vani <suoni>, nè dalle imputazioni degli accusatori, se sono false, accolgono con la stessa misura la sentenza che li condanna come quella che li assolve. Pertanto anche noi imploriamo lo stesso trattamento che per tutti gli altri, e cioè di non essere odiati e puniti perchè siamo detti Cristiani — come può infatti il < solo > nome renderci malvagi? — ma di venir giudicati su ciò per cui si è chiamati in tribunale, e, o di esser mandati assolti, se ci purgheremo dalle accuse, o di essere condannati se convinti di colpa, e non pel nome (che nessun Cristiano è malvagio, a meno che non simuli questa dottrina), ma per il fallo com-

---

(1) Plinio il giovane (*Ep. ad Trai.* 96, ed. Keil) non sapeva bene se doveva punire i cristiani pel solo *nome* (« nec mediocriter haesitavi... *nomen ipsum*, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur »), e teneva questa norma: « interrogavi ipsos an essent christiani: confitentes iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus: perseverantes duci iussi ».

(2) Cfr. Iustin., *I, Apol.*, 4. Ma Atenagora tralascia affatto di arzigogolare sul nome χριστιανός, come invece fa l'altro Apologeta che derivando questo nome da χρηστός, aggiunge che stando anche soltanto alla sua etimologia, i cristiani sono gli uomini più virtuosi (χρηστότατοι). Similmente Teofilo, *ad Autol.* I, 1.

messo (1). E così vediamo giudicati anche i filosofi. Nessuno di essi, prima della sentenza, viene ritenuto dal giudice per buono o per cattivo a motivo della < sua > scienza o arte, ma < sol > dopo che lo si è trovato colpevole viene punito senza addossare colpa alcuna alla filosofia — poichè è malvagio colui che non coltiva la filosofia come si deve, ma la *scienza filosofica* non ne ha colpa — che se poi riesce a purgarsi dalle calunnie, è rimandato assolto (2). E anche con noi si faccia lo stesso! Si esamini la vita di chi è citato in giudizio, ma il nome sia esente da qualunque colpa. E ora che sto per cominciare la difesa della < nostra > dottrina, mi è necessario pregarvi, o massimi imperatori, di volerci equanimemente ascoltare, e di non aver l'animo distratto e prevenuto dalla volgare e inconsulta opinione, ma di concedere anche al nostro discorso quell'affetto che avete per il sapere e per la verità. E così nè voi errerete per nescienza, e noi liberatici dalla irragionevole fama del volgo, cesseremo di essere combattuti.

III. Tre delitti ci vanno imputando: ateismo, cene tiestee e accoppiamenti edipodei (3). Or, se questo è vero, non la risparmiate a nessun genere di persone, levatevi anzi a vendetta di questi delitti, e con le mogli e i figli uccideteci e estirpateci fin dalle radici, se pur v'è un uomo che viva alla maniera delle bestie: benchè anche le bestie non assaltano i loro congeneri, e secondo la legge di natura e nel solo tempo della procreazione e non già sfrenatamente si accoppiano, e riconoscono chi fa loro del bene. Se dunque v'ha un uomo ancor più feroce delle belve, con sottostare a qual pena per

---

(1) E Tertulliano, *Apol.* 44, 3, con maggior energia: « De vestris semper aestuat carcer, de vestris semper metalla suspirant... Nemo illic christianus, nisi plane tantum christianus; aut si et aliud, iam non christianus. (c. 45) Nos ergo soli innocentes. Quid mirum, si necesse est? Enim vero necesse est ». Cfr. anche Minuc. Fel., *Oct.* 35, 6.

(2) Per Atenagora dunque la filosofia è buona, ed è buono colui che la coltiva come si deve. Vedi nell'Introduzione (III) quanto si disse sull'atteggiamento di Atenagora verso la filosofia.

(3) *Cene tiestee, e accoppiamenti edipodei.* La stessa espressione vedila nella lettera della Chiesa di Lione e Vienna riportata da Eusebio (*H. E.* V. 1, 14). A queste accuse accennano anche altri apologeti.

siffatti delitti si riterrà costui punito secondo il merito? Che se poi queste le sono ciancie e vane calunnie, chè per una ragion naturale il male si oppone al bene, e per legge divina le cose contrarie si combattono a vicenda, e che noi non commettiamo nulla di tutto questo voi < stessi > siete testimoni, in quanto non volete che confessiamo (1) — è dunque officio vostro omai inquisire sul modo di vivere, sulle dottrine, sull'obbedienza e sullo zelo che abbiamo per la casa vostra e per l'impero, e così concederci una volta nulla più che ai nostri persecutori. Poichè noi li vinceremo, noi che per la verità siamo pronti a dare anche la vita.

IV. Pertanto, che noi non siamo atei, (e risponderò alle singole accuse), < ho paura > che non sia persino ridicolo confutare chi lo afferma! Giustamente (2) infatti gli Ateniesi in-

---

(1) Cioè: ci obbligate a non confessarci cristiani; non permettete, non volete che ci professiamo cristiani. Mentre gli altri accusati vengono costretti a confessare la loro colpa, noi siamo forzati, anche con la tortura, a negare di essere cristiani, cioè colpevoli. Cfr. Giustino *I Apol.* 5, 6: « se qualcuno (di noi) negherà a parole di esser cristiano, voi lo rimandate libero perchè non lo trovate colpevole, ma se confesserà di esserlo, per questa sua confessione lo punite ». Minuc. Fel. *Oct.* 28, 3-4: « Nos tamen cum sacrilegos aliquos et incestos, parricidas etiam defendendos et tuendos suscipiebamus, hos *(i cristiani)* nec audiendos in totum putabamus, ut torqueremus confitentes ad negandum... Et si qui infirmior malo pressus et victus Christianum se negasset, favebamus ei, quasi eierato nomine iam omnia facta sua illa negatione purgaret ». Tertull. *Apol.* 2, 10 sgg. e 7, 2: « De vestra vobis dissimulatione praescribitur non esse quod nec ipsi audetis eruere. Longe aliud munus carnifici in christianos imperatis, non ut dicant quae faciunt, sed ut negent quod sunt ». Ho accolto l'emendamento del Lindner, μὴ ὁμολογεῖν, accettato dallo Schwartz. Il testo ha μὴ ὁμονοεῖν che non riesco a capire. Il Maran propose μὴ μηνύειν (*non volete che ci denuncino*) e si appoggia sulla lettera di Traiano a Plinio riguardo ai cristiani, e al rescritto di Adriano a Minucio Fundano, proconsole d'Asia nel 124, con cui si proibiva di dar retta ai delatori dei cristiani, se non avevano da accusarli di qualche colpa che cadesse sotto il codice penale comune, e si comandava che venissero severamente puniti qualora l'accusa fosse riconosciuta calunniosa. Ma l'emendamento del Lindner pare migliore per la conformità coi passi riferiti degli altri apologeti cristiani.

(2) Già da questo avverbio si rileva che Atenagora — come del resto la maggior parte degli apologeti — ammetteva la possibilità nella ragione umana di elevarsi alla conoscenza di Dio. Per altro più avanti dirà (c. VII) che la scienza di Dio non può venire che da Dio stesso.

colparono Diagora di ateismo (1), non solo perchè metteva in mezzo il culto Orfico (2), e svelava al pubblico i misteri Eleusini e dei Cabiri, e perchè spaccò la statua d'Eracle per cuocersi le rape (3), ma perchè senz'altro a chiara voce affermava che Dio non c'è affatto (4). A noi invece, che distinguiamo Dio dalla materia e mostriamo che altro è la materia e altro è Dio e che v'è una gran differenza tra loro, — poichè la divintà è increata ed eterna, e soltanto con la mente e con la ragione la si può contemplare, mentre la materia è creata e corruttibile — a noi, < dico >, non si affibbia forse senza ragione la taccia d'ateismo? Chè se la pensassimo come Diagora, pur avendo tanti pegni per venerar Dio, < e cioè > il bell'ordine, la perfetta armonia, la grandezza, il colore, la figura e la disposizione del mondo, meritamente ci verrebbe apposta la taccia di non essere pii, e ci sarebbe motivo di essere perseguitati. Ma poichè la nostra dottrina ammette per unico Dio il fattore di quest'universo, e lo ammette non generato, (chè l'ente non diviene, bensì il non ente), e creatore di tutte le cose per mezzo del suo Verbo, ci capita di sottostare a questi due fatti irragionevoli, di essere cioè in mala voce, e di venir perseguitati.

V. E poeti e filosofi non furono tenuti per atei, perchè investigavano su Dio. Euripide che esitava circa gli dei, così detti per ignoranza del comune pregiudizio, < diceva >:

---

(1) Diagora di Melo, poeta lirico, contemporaneo di Protagora, fu bandito da Atene nel 415, perchè si rideva dei misteri Eleusini. Aristofane (*Av.* 1071) ci fa sapere che fu posta la taglia di un talento sulla sua testa. È ricordato da molti degli Apologeti: cfr. Taziano, 27, Clem. Aless., *Protr.* II, 24 p. 18 (ed. Stählin), Minucio Fel., *Oct.* 8, 2; e cfr. anche Flavio Gius. *c. Apion.*, II, 266.

(2) Questa notizia ci è data solo da Atenagora.

(3) Anche Clem. Aless., *Protr.* II, 24, p. 18 (ed. Stählin) ricorda questo fatto con maggiori particolari. Cfr. lo Scoliaste di Aristofane, *Nub.* 830, e S. Epifanio, *Anc.* 103.

(4) Cicer. *de nat. deor.* III, 37, 89: « At Diagoras, quum Samothraciam venisset, Atheos ille qui dicitur [Minuc. Fel. *Oct.* 8, 2: cui Atheon cognomen adposuit antiquitas] atque ei quidam amicus: Tu qui deos putas humana neglegere, nonne animadvertis ex tot tabulis pictis quam multi votis vim tempestatis effugerint in portumque salvi pervenerint? Ita fit, inquit: illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt in marique perierunt ».

« Non dovea Zeus, se pur in cielo esiste
ridurlo a triste sorte » (1),

ma sentenziava esser Dio quello che si concepisce per mezzo della scienza:

« Vedi tu questo eccelso etra infinito
che nell'umide braccia il mondo accoglie?
Zeus, questo appella, questo chiama Dio » (2).

Di quelli infatti (3) non vedeva nè che sussistessero le sostanze alle quali accade che si dia il nome (4)

— « chè Zeus,
chiunque sia Zeus, non so se non per detto » (5) —

nè che i nomi fossero imposti secondo le cose sussistenti (6) (che hanno infatti di più se non il nome le cose di cui non sussistono le essenze?); ma Dio lo intuiva (7) dalle opere, considerando i fenomeni come visione delle cose occulte (8).

Quegli pertanto di cui sono le cose create, e dal cui spirito sono guidate, < Euripide > comprendeva che era Dio, — concordando con lui anche Sofocle < quando cantava >:

« Unico in verità, unico è Dio
che il ciel costrusse e l'ampia terra » (9), —

insegnando < così > oltre alla natura di Dio (10), che della sua bellezza riempie il mondo, queste due cose: che vi deve pur essere un Dio e che dev'essere uno.

---

(1) Framm. 900 (Nauck²). Ricordato solo da Atenagora.

(2) Framm. 941 (Nauck²), che Cic., *de nat. deor.* II, 65, traduce così: « Vides sublime fusum, inmoderatum aethera, — qui terram tenero circumiectu amplectitur? — hunc summum habeto divum, hunc perhibeto Iovem ».

(3) Cioè degli dei del popolo.

(4) In altri termini: Euripide non sapeva in che categoria concettuale, in che categoria dell'essere o determinazione dell'essere, ammettere questi dei della credenza del popolo.

(5) Cfr. Framm. 480 (Nauck²).

(6) Cioè quegli dei sono nomi a cui non corrisponda una cosa; ovvero: non vi è cosa a cui si possa dare il loro nome, sotto cui catalogarli.

(7) Correggo con lo Schwartz ἐφώρα in luogo di ἀέρα, che non si capisce.

(8) Segue nel testo: αἰθέρος γῆς, che non si sa che voglia dire.

(9) Framm. spurio 1025 (Nauck²). È citato anche da Clem. Aless. *Protr.* VII, 74, 1, e *Strom.* V, 14, 113 (ed. Stählin).

(10) Inutile la correzione dello Schwartz οὐρανοῦ invece di θεοῦ dato dai codd.

VI. E anche Filolao (1) col dire che tutto è compreso da Dio come in una custodia, dimostra che egli è uno e al di sopra della materia (2). Liside poi e Opsimo (3), l'uno definisce Dio per numero ineffabile, l'altro per quello per cui il numero massimo supera il numero che gli è prossimo (4). E se il dieci, secondo i Pitagorici, è il numero massimo, il quale è la quaderna (5) e contiene tutte le proporzioni aritmetiche e armoniche, e < se > vicino a questo < numero massimo > sta il nove, Dio è la monade, cioè l'uno, poichè di uno il numero massimo supera quello che gli è prossimo (6).

Platone poi e Aristotele (7) — e non già quasi per dare una esposizione esatta dei placiti dei filosofi io passo così in rassegna ciò che hanno detto di Dio, poichè io so che quanto superate ogni altro uomo e per intelligenza e per potenza d'impero, tanto lo vincete anche per il pieno possesso d'ogni scienza, mentre in ogni ramo dello scibile riportate tal vanto quale non riporta neppure chi si è dato tutto a una sola parte di esso. Ma poichè non mi è possibile, senza far nomi, di dimostrare che noi non siamo i soli a ridurre Dio all'unità, < così >

---

(1) Filosofo pitagorico di Crotona, scolaro di Archita tarentino, contemporaneo di Socrate e di Democrito. È ricordato da Platone nel Fedone (p. 61 D-E). Cfr. Diels, *D. Fragm. d. Vorsokr.* I, 233-40.

(2) Così Filone, *de op. mundi*, I, 24, dice accennando a Filolao (riporto la versione latina): « Quae autem a me dicuntur testimonio suo comprobat Philolaus in hisce: Est enim, inquit, dux et moderator omnium Deus, qui unus semper est, stabilis, immotus, ipse sui similis, diversus a reliquis ».

(3) Due altri filosofi pitagorici; il primo di Taranto e maestro di Epaminonda, il secondo di Regio. Cfr. Diels, o. c., p. 250.

(4) Cioè il 10, numero massimo, supera per l'1 il numero 9.

(5) E difatti la quaderna (τετρακτύς) 1 + 2 + 3 + 4 = 10.

(6) Segue nel testo ἐλάχιστον αὐτῷ, che lo Schwartz non sa *extricare*. La traduzione letterale di tutto il passo sarebbe questa: « unitate enim maximus numerus eum superat qui proxime minor est ipso » (Maran). Ma, come osserva il Geffcken, o. c. p. 174, « minor » è soltanto una traduzione, ma non ancora una spiegazione. Forse è scaduto qui qualche cosa; il senso del passo sarebbe che l'unità, questo numero assai piccolo, fa diventar il 9 numero massimo. — Queste citazioni di Filolao, di Liside e di Opsimo non sono autentiche, ma nel II secolo, dice il Puech, erano presso che da tutti considerate come tali. E ciò lascia già vedere che Atenagora cita di seconda mano. Vedi a pag. 44 la nota (1).

(7) Ho conservato anche nella versione l'anacoluto del testo originale.

mi rivolsi alle dottrine < di questi filosofi > (1). Dice dunque Platone (2): « Il fattore pertanto ed il padre (3) di queste cose universe è difficile saperlo trovare, e chi lo abbia trovato è impossibile che lo indichi agli altri », poichè, egli pensa, uno è il Dio non genito ed eterno. Che se ne ammette anche altri, come il sole e la luna e gli astri (4), per altro li ammette come generati: « Dei <figli> di Dei, dei quali io sono creatore e padre di opere che nate per mezzo mio sono indissolubili per mia volontà; tutto ciò dunque che è legato può sciogliersi » (5).

---

(1) Giova riportare una osservazione del Puech, o. c. p. 179: « par un sentiment fort honorable, Athénagore s'excuse de n'exposer toutes ces théories que rapidement et incomplètement; l'expression qu'il emploie, ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην, est aussi l'aveu ingénu qu'il ne cite pas de première main. Les deux textes de Platon qu'il met en avant sont de ceux qui se retrouvent un peu partout; s'il n'en rapporte pas d'autres et n'insiste pas davantage c'est vraisemblablement qu'il ne prévoit pas qu'on conteste beaucoup à la doctrine platonicienne le caractère d'un théisme. Il est plus précis et plus juste pour Aristote que ses prédécesseurs, et s'il donne de la théologie stoïcienne l'interprétation la plus favorable à sa thèse, en mettant surtout en relief l'unité du principe divin, du feu artiste, il ne dépasse guère en cela son droit de polémiste, ou ce que les polémistes prennent assez communément pour leur droit ».

(2) Tim. p. 28 C. Il passo è notissimo nella letteratura cristiana greca e latina: cfr. Iustin. *II. Ap.* 10, 6; Clem. Alex. *Protr.* VI, 68, 1 (ed. Stählin); *Cohort. ad Gr.* 38; Euseb. *Theoph.* (syr.) p. 226, 12 (ed. Gressmann); Minuc. Fel. *Oct.* 19, 24; Tertull. *Ap.* 46, 9; Lactant. *d. i.* I, 8, 1. È citato ancora da Flavio Gius. *c. Ap.* II, 224; da Giuliano *c. Christ.* p. 165, 5 (Neum.); da Celso (in Orig. *c. Cels.* VII, 42); da Apuleio *de dogm. Plat.* I, 5, *de deo Socr.* 3 ecc.

(3) La traduzione è del Fraccaroli (*Il Timeo* pp. 160-61, Torino, Bocca, 1906), che aggiunge in nota; « Sulla distinzione tra ποιητής e πατήρ fu molto discusso, e un buon riassunto delle varie opinioni si ha in *Plut. Platon. Quaest.* II; ma forse non sono altro che sottigliezze. Ciò che a noi importa è piuttosto il notare come il concetto di Dio padre dalla materialità oggettiva sotto la quale ci si presenta nei poemi omerici, salga in Platone al carattere della più alta moralità e prepari il concetto cristiano, comune anche ai neoplatonici ».

(4) Cfr. *Tim.* p. 39 E-40 A B, e vedi la nota (1) a pag. 73.

(5) *Tim.* p. 41 A. Osserva il Fraccaroli (o. c. p. 215-216) a questo luogo: « θεοὶ θεῶν fu interpretato in diversi modi strambi, che puoi vedere in Proclo, e che è tedioso ripetere... Io non vedo ragione di abbandonare il significato corrente dei vocaboli, e intendo coi più « Dei figli di Dei ». Se non dice « figli di Dio », o « figli miei », ciò non porta alcuna diversità: era questo il modo di parlar più comune, e aveva appena ammesso, sia pure un po' ironicamente, l'esistenza degli Dei del mito, i quali effettivamente sarebbero stati figli gli uni degli altri: la frase dunque, oltre essere quella corrente, nulla comprometteva. « Vos qui Deorum satu orti estis », traduce Cicerone, che qui

Se dunque Platone non è ateo, perchè concepisce come unico e non creato Dio il fattore dell'universo, neppur noi siamo atei, noi che riconosciamo e teniamo per Dio colui dal quale, per mezzo del Verbo, l'universo fu fatto e per mezzo dello spirito suo vien conservato.

Aristotele poi e i suoi seguaci introducendo un essere, quasi un animale composto, consistente di anima e di corpo, lo dicono Dio, di cui il corpo reputano esser l'etere e i pianeti e la sfera delle stelle fisse, le quali cose <tutte> si muovono circolarmente, e l'anima la ragione del movimento del corpo, e questa non già mobile, ma causa del suo movimento (1). E gli Stoici, benchè con le denominazioni secondo le mutazioni della materia — attraverso la quale, dicono, penetra lo spirito di Dio — moltiplichino i nomi della Divinità, nel fatto poi concepiscono un Dio unico. Che se Dio è fuoco *tecnico* (2) che procede con metodo alla generazione del mondo contenendo in sè tutte quante le ragioni seminali, per cui ogni cosa è prodotta secondo il fato, e se, d'altra parte, lo spirito di lui pervade tutto il mondo, uno solo è Dio, secondo essi, che or vien detto Zeus a motivo della parte fervida della materia, e ora Era a motivo dell'aria (3), e così di seguito a seconda della parte della materia che esso pervade.

VII. Quando dunque per tutti, arrivando ai primi principii di tutte le cose, risulta anche se nol vogliono, come per lo più, che una sola è la divinità, e quando noi sosteniamo

---

intese a dovere », ecc. ecc. — Anche questa citazione platonica è frequente negli scrittori cristiani: cfr. Clem. Alex. *Strom.* V, 14, 102, 5 (ed. Stählin), Orig. *c. Cels.* VI, 10, p. 80 (ed. Koetschau); *Cohort. ad Gr.* 20, 22; Euseb. *Praep. ev.* XI, 32, 4; *Theoph.* (syr.) p. 99, l. 6 (ed. Gressmann); Augustin. *de civ. D.* XIII, 16 ecc. Cfr. anche Giuliano *c. christ.* pag. 173, 8 (Neum.).

(1) Cfr. Aristot. *Metaph.* XII, 3; *de mund.* 6, e la collezione di Etio, I, 7, 32, Diels, *Doxogr.* p. 305.

(2) Τεχνικόν, cioè che opera con arte. Secondo gli stoici tutto è materia; ma la materia contiene un elemento passivo, e un elemento attivo il fuoco *artista*, l'etere, che pervade il primo, ed è forza intelligente, ragione, l'anima del mondo, esso feconda la materia informe, ne trae i quattro elementi, donde forma gli esseri particolari. E però questo principio attivo è architetto, padre e provvidenza dell'universo.

(3) Zeus quasi derivasse da ζέω ed Era da ἀήρ o ἦρ. Dirà più sotto che Ἥρα è lo stesso che ἀήρ, mutato l'ordine delle lettere.

che chi ha sì bellamente ordinato l'universo intero questi è Dio, per qual ragione sarà lecito a costoro e di dire e di scrivere impunemente ciò che vogliono di Dio, mentre invece è fatta una legge contro di noi che ciò che pensiamo e rettamente crediamo sull'unità di Dio ben lo possiam dimostrare con motivi di fatto e con ragioni? Poeti e filosofi, infatti, <qui> come anche nelle altre lor cose tentarono per congettura, mosso ciascuno dalla propria anima per una certa conformità dell'ispirazione divina a ricercare se mai fosse possibile trovare e intendere la verità, ma non riuscirono che a girarvi attorno (1), non già a trovare la realtà, poichè ciascuno volle giungere alla conoscenza di Dio non da Dio, ma da se stesso. E però chi in un modo e chi in un altro sentenziarono e di Dio e della materia e delle idee e del mondo. Noi invece di ciò che pensiamo e teniam per fede (2) abbiamo a testimoni i profeti i quali con lo spirito ripieno di Dio alto parlarono e di Dio e delle cose di Dio. E lo potreste dire anche voi, che per intelligenza e per pietà verso la divinità vera superate gli altri, quanto sia irragionevole lasciar di credere allo spirito di Dio, che come strumento moveva la bocca dei profeti (3), per badare alle opinioni umane.

VIII. Che pertanto uno solo fin da principio sia il Dio creatore dell'universo considerate a questo modo, affinchè abbiate anche <a conoscere> la ragione della nostra fede. Se da principio due o più dei vi fossero stati, o sarebbero stati a un solo e stesso modo (4) o separatamente ciascuno da sè.

---

(1) περινοῆσαι. Così il Geffcken (o. c. p. 176, n. 4), che intende per «ungefähr erkennen», e cita Porfirio, *Quaest. Homer.* (ed. Schrader, p. 281, 3): ἡμεῖς δὲ ἐκ τῆς παιδικῆς κατηχήσεως περινοοῦμεν μᾶλλον ἐν τοῖς πλείστοις ἢ νοοῦμεν. Vedi per altro più avanti la nota (5) a pag. 73.

(2) Qui, come più sopra, si usa, per la credenza cristiana, il verbo πιστεύω in contrapposizioue ai verbi περινοέω, ζητέω, δογματίζω della ricerca filosofica pagana. Per Atenagora dunque la filosofia *cerca*, la fede invece *possiede* (κρατύνει); concetto che più esplicitamente espone, per citarne uno, Tertulliano nel suo *Apologetico*, c. 46, 7-16. Cfr. anche Minuc. Fel. *Oct.* 38, 5-7.

(3) Cfr. *Cohort. ad Gr.* 8; Teoph. *ad Autol.* II, 9; Clem. Alex. *Strom.* VI, 18, 168 (ed. Stählin).

(4) Altri interpreta ἐν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ « in un solo e medesimo luogo ». Mi pare che così si specializzi troppo, mentre secondo la nostra interpretazione si capisce meglio l'obbiezione della ineguaglianza proposta da Atenagora.

Ma a un medesimo modo non potevano essere, poichè se sono dei, non sono simili, e non sono simili perchè appunto non sono creati (1); che infatti ciò che è creato è simile all'esemplare, ciò che invece è increato non ha simile, non essendo fatto da nessuno, nè ad imagine d'alcuno. Se poi, come la mano e l'occhio e il piede di un medesimo corpo, <questi dei> sono parti componenti e integranti in quanto di tutti loro se ne fa uno, Dio è uno solo (2): veramente sì Socrate (3), <a mo' d'esempio>, in quanto è fatto e corruttibile, è composto e divisibile in parti, ma Dio è increato e impassibile e indivisibile; dunque non consta di parti. Se poi ciascuno di essi sta da sè, mentre quello che ha creato il mondo se ne sta al disopra delle cose create e al di là di ciò che fece e dispose in ordine, dove starà l'altro o gli altri? Chè se il mondo, formato a mo' di sfera, è racchiuso dai cerchi del cielo, e il fattore di <questo> mondo è al di sopra delle cose create e lo governa attendendo alla provvidenza di esse cose, qual sarà mai il luogo dell'altro o degli altri dei? Poichè non è nel mondo, che è del primo; nè intorno al mondo chè al di sopra di esso c'è il Dio che lo ha creato. E se non è nel mondo nè intorno al mondo (poichè tutto ciò che è intorno ad esso è compreso da quello) dove è egli? Al disopra del mondo e di Dio, in un altro luogo e intorno a un altro? Ma se è in un altro e intorno a un altro, non è più nè intorno a noi, — chè non più signoreggia <questo> mondo, — nè per potenza è grande — poichè si trova in un luogo circoscritto. Che se poi non è nè in un altro mondo (chè tutto (4) è riempito da questo), nè intorno a un altro (che tutto da questo è contenuto), neppur esiste, non essendovi luogo nel quale egli sia. Oppure che cosa fa egli, essendo che un

---

(1) Bisogna leggere evidentemente ἀλλ'ὅτι ἀγένητοι e omettere affatto l'aggiunta di Areta « τε καὶ γενητοί » fatta nel codice, chè altrimenti, come osserva il Maran, tutta la disquizione di Atenagora sulla singolarità di Dio resta travisata. V. poi la nota (1) a pag. 48.

(2) La similitudine delle membra del corpo umano non è nuova nello stoicismo. Il Geffcken cita Marco Aurelio VII, 13; VIII, 34; Seneca, *de ira* II, 31, 7.

(3) La dialettica usava comunemente il nome di Socrate per indicare l'uomo in genere, un uomo. Cfr. p. es. Sext. Emp. ὑπ. III, 110, *adv. math.* VII, 178 ecc. (Geffcken).

(4) Cioè tutto lo spazio.

altro tiene il mondo ed essendo egli al disopra del fattore del mondo, senza essere poi nè nel mondo nè intorno al mondo? Ma avvi un'altra cosa dove possa stare in qualche modo [quello che è fatto e si contrappone a quello che realmente è] (1)? Ma sopra di lui vi è Dio e le cose di Dio. E qual sarà il luogo, se questi riempie ciò che vi è al di sopra del mondo?

Di più, è egli provvido (2)? No, che non è provvido, se non l'ha creato. Ma se nulla fece, nè è provvidente, nè v'ha altro luogo in cui stia, quell'unico che è da principio e solo facitor del mondo <egli> è Dio.

IX. Per altro se noi ci accontentassimo di siffatti ragionamenti, si potrebbe la nostra riputar dottrina umana; ma poichè le voci dei profeti danno fede ai nostri ragionari, — e io penso che anche a voi, che siete dottissimi ed eruditissimi, non sia mancata notizia di quelle di Mosè, nè di quelle d'Isaia e di Geremia e degli altri profeti, i quali nell'estasi dei loro pensieri, quando lo Spirito Divino li moveva, proclamarono ciò che dentro li eccitava, <di loro> servendosi lo Spirito come l'auleta soffierebbe nel flauto) — che dunque dissero costoro? « Il Signore Iddio nostro; nessun altro sarà paragonato a Lui ». (3) E di nuovo: « Io Dio primo e ultimo, e all'infuori di me non v'è Dio » (4). Similmente: « Prima di me non vi fu altro Dio e non sarà dopo di me; io <sono> Dio, e fuori di me non ve n'è altro » (5). E intorno alla <sua> grandezza: « Il cielo è mio trono; e la terra sgabello de' miei piedi. Quale casa mi edificherete voi, o quale sarà il luogo del mio riposo »? (6) E lascio a voi, postivi su questi libri stessi, di esa-

---

(1) Chiudo questo tratto fra parentesi quadre. Osserva il Maran: « Pugnant haec verba cum Athenagorae sententia, qui de duobus illis diis, quos animi causa fingit, ita disputat, ut utrumque ingenitum et increatum ac proinde dissimilem esse ponat, quemadmodum supra vidimus. Quamobrem has voces in interpretando neglexi; nec assutas esse dubito ab eo, qui prius addiderat similem vocem, καὶ γεννητοί, ut duo illi dii, praeter sententiam Athenagorae, geniti et ingeniti dicerentur ».

(2) Intendi in προνοεῖ anche il senso di dirigere, governare, guidare.

(3) Cfr. Ex. 20, 2-3.

(4) Cfr. Is. 44, 6.

(5) Cfr. Is. 43, 10-11.

(6) Cfr. Is. 66, 1.

minare più minutamente le loro profezie, affinchè con retto giudizio diate fine ai soprusi che ci fanno.

X. Che pertanto noi non siamo atei, coll'ammettere un Dio solo, increato e eterno e invisibile e impassibile e incomprensibile e immenso, intelligibile soltanto dalla mente e dalla ragione, circondato <e dotato> di luce, di bellezza e di spirito e di potenza inenarrabile, dal quale tutto l'universo, per mezzo del Verbo suo, è stato creato e ordinato ed è conservato, io ve l'ho fatto vedere a sufficenza (1). Noi infatti riconosciamo anche un Figlio di Dio. E non mi si reputi cosa ridicola che Dio abbia un Figliuolo. Poichè, non come favoleggiano i poeti, che mostrano gli dei per nulla migliori degli uomini, noi la pensiamo sia intorno a Dio Padre, sia intorno a <Dio> Figlio; <teniamo> invece, <che> il Figlio di Dio è il Verbo del Padre in idea e atto; chè da lui e per lui tutto fu fatto, essendo il Padre e il Figliuolo una cosa sola. Ed essendo il Figlio nel Padre e il Padre nel Figlio per unità e potenza di spirito (2), mente e Verbo del Padre è il Figlio di Dio. Che se voi, per la vostra eccelsa intelligenza, amate indagare che voglia dir « Figliuolo », ve lo dirò in brevi parole: Egli è la prima generazione del Padre, non già come prodotto (chè Dio fin da principio, mente eterna, aveva in sè stesso il Verbo, essendo egli eternamente razionale), ma bensì come procedente, affinchè di tutte quante le cose materiali che giacevano a guisa di materia informe e di terra inerte (3) (essendo le parti più grasse mescolate con le più leggere) egli fosse modello e atto (4). E concorda con questo concetto anche lo

---

(1) Lo Schwartz e il Geffcken qui ammettono una piccola lacuna. Ma essa non deve consistere altro che in una qualche particella, per es. ἀλλά, come sospetta il Wilamowitz.

(2) Vale a dire « per la divinità », o « per la natura divina ». Cfr. c. XXIV, dove pone la virtù o potenza (δύναμις) come l'essenza nella quale sono uniti il Padre, il Figlio e lo Spirito.

(3) Il testo ha γῆς ὀχίας evidentemente corrotto. Accetto l'emendamento del Maran γῆς ἀχρείας. Il Fabrici vorrebbe γῆς ὀχέως e il Geffcken ἀψυχίας.

(4) Non è da intendere che il Verbo prima contenuto nel Padre sia uscito da Lui al momento della creazione. Prima infatti si è stabilita la sussistenza personale del Verbo *ab aeterno*, e la sua unità col Padre, escludendo il cominciamento nel tempo.

Spirito profetico: « Il Signore — dice infatti — mi creò fin dal principio delle sue vie per le opere sue » (1). Veramente anche lo stesso Santo Spirito che operava nei profeti noi lo diciamo effluvio (2) di Dio, che emana e ritorna (3) come raggio di sole (4).

Chi dunque non si meraviglierebbe nell'udire che vengon detti atei, quelli che riconoscono Dio Padre e Dio Figlio e lo Spirito Santo, che ne dimostrano la potenza nell'unità e la distinzione nell'ordine? Nè qui si ferma la nostra dottrina teologica, ma bensì ammettiamo un gran numero di angeli e di ministri <di Dio>, che Dio fattore e creatore del mondo, per opera del Verbo che è in Lui, distribuì e ordinò a sovrintendere agli elementi e ai cieli e al mondo e a ciò che v'è in esso e al buon ordine loro.

XI. Non meravigliatevi se così minutamente espongo la nostra dottrina; io ne parlo così, acciò non vi lasciate

---

(1) Prov. 8, 22. Atenagora, con gli scrittori prima di Eusebio, legge ἔκτισε coi LXX, famoso passo che fu, per modo di dire, il cavallo di battaglia degli Ariani, come quello che poteva appoggiare la concezione subordinaziana del Verbo. Il testo ebraico ha qânâni (m'ha posseduto) e la lezione ἐκτήσατο lo rende esattemente.

(2) ἀπόρροια.

(3) ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον. Credo che ἐπαναφερόμενον vada inteso così, col Maran, con l'Otto (*redeuntem*), col Galliciolli (*che riede*) e col Bieringer (*dass zurückkehre*). Questo vocabolo, con questo senso, esprimerebbe che l'azione dello Spirito non è transeunte e che termina fuori dell'agente, ma è azione immanente che termina nell'agente stesso. Il Waltzing (*L'Apologétique de Tertullien*, p. 212) annotando il passo di c. XXI, 12: « Hunc (*sc.* il Verbo) ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco Filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae », dopo di che segue la similitudine del raggio del sole, vorrebbe che ἐπαναφερόμενον si traducesse con *prolatum*. In tal caso, il primo participio esprimerebbe l'aspirazione passiva dello Spirito, il secondo l'aspirazione attiva di Dio Padre. Ma non mi persuade l'interpretazione del Waltzing. — La similitudine della luce dalla luce si trova anche in Giustino, *Tryph.* 61, 2, Taziano, 5, 26, Tertull. *adv. Prax.* 8, ma a indicare la generazione del Figlio dal Padre. In Atenagora ritorna al c. XXIV.

(4) Se a ciò che qui Atenagora dice dello Spirito aggiungiamo quanto dirà più sotto al capo XII sulla Trinità, resterà evidente che questo Spirito non è considerato come una semplice virtù o emanazione impersonale, poichè gli attribuisce il terzo luogo nell'ordine della processione di Dio; egli qui volle piuttosto indicare più da presso il modo di processione non per *generazione*, ma per *emanazione*, vale a dire che è procedente insieme dal Padre e dal Figlio. Cfr. Möhler, *Patrol.* (trad. it.) vol. I, p. 271.

trascinare dalla comune e stolta opinione, e abbiate da conoscere il vero. Infatti anche per mezzo dei precetti stessi che noi osserviamo, e che non sono già stabiliti dagli uomini, ma emanati da Dio e da Dio insegnati, noi vi possiam persuadere di non tenerci per atei.

Quali sono, dunque, i precetti in cui noi siamo allevati? Ve lo dico: « Amate i vostri nemici, benedite quelli che vi maledicono, pregate per chi vi perseguita, affinchè siate figli del padre che è nei cieli, il quale fa sorgere il suo sole su buoni e su cattivi, e piove su giusti e su ingiusti » (1).

E qui, or che il <mio> discorso è accolto con molte esclamazioni (2), permettetemi che io prosegua con piena libertà di parola, come che io faccia la nostra difesa davanti a imperatori filosofi. Chi mai, infatti, dei solutori di sillogismi, e di detti anfibologici, e degli esplicatori di etimologie o dei <maestri> (3) che vi san dire che cosa siano le omonimie e le sinonimie e i predicati e gli assiomi e che cos'è il soggetto e che cos'è il predicato, e che si promettono di render del tutto felici chi li frequenta con questi e altrettali discorsi, <chi mai, dico>, è così puro d'animo da amare i nemici invece di odiarli, e — ciò che sarebbe la cosa più moderata — da dir bene di chi fu primo a coprirli di contumelie invece di dirne male, e pregare per chi attenta alla loro vita? Costoro, al contrario, van sempre rinfacciandosi tra loro le lor colpe segrete, e con animo maligno queste investigando continuamente

---

(1) Matth. 5, 44-45.

(2) Atenagora finge che a questo punto il suo *discorso* sia accolto da grida, segno evidente dell'impressione grave che ha prodotto nell'animo del supposto uditorio. E però si rivolge agli imperatori affinchè (mostrandosi per tal modo imparziali ascoltatori), gli concedano di continuare con piena libertà di parola, ora che il discorso è volto ad argomento che può dispiacere a non pochi di quelli che lo odono. Mi discosto affatto dalla interpretazione del Bieringer, il quale traduce: « Gestattet hier dem Apologeten vor Philosophen-Kaisern ein freies Wort gegen das Gerede, das mit vollen Backen in die Welt geschrieen wird ». E neppur credo che il Maran abbia colto nel vero: « Per vos hoc loco mihi liceat, ut apud reges philosophos causam dicenti, in sermonem magno clamore exaudiendum liberius erumpere ».

(3) Aggiungo col Gesner διδασκόντων.

cercano di far del male (1), stimando il loro mestiere un'arte di parole, e non una dimostrazione di fatti. Presso di noi invece trovereste degli ignoranti e degli operai e delle vecchierelle che se non sono capaci di spiegare a parole l'utilità della <nostra> dottrina, col fatto per altro ben dimostrano l'utilità dei loro principî (2). Non parole vanno essi recitando a memoria, ma opere buone mettono in mostra; se battuti ecco che non ribattono, se derubati non movono lite, danno a chi chiede e amano il prossimo come se stessi.

XII. Or dunque, se non credessimo che Dio presiede al genere umano, vivremmo noi così puri? No, non lo si potrebbe dire; ma poichè siamo persuasi che avremo da render conto di tutta la nostra vita terrena a quel Dio che ha creato e noi e il mondo, ci siamo scelta quella condotta moderata e caritatevole e <pur> facilmente spregevole, giudicando che non soffriremo quaggiù nessun danno tanto grande, se anche ci si privasse della vita, quanto è <la mercede> che là riceveremo (3) da parte del gran giudice in premio di una vita mansueta e benigna e modesta. Platone aveva detto che Minosse e Radamanto giudicheranno e puniranno i malvagi (4); noi per altro — ammesso pure che ci sia un Minosse o un Radamanto o il padre loro — diciamo che nemmen costoro potranno sottrarsi al giudizio di Dio.

E poi quelli che credono stia la vita in queste parole: « mangiamo e beviamo, chè domani siam morti » (5), e la morte

---

(1) Accolgo l'emendamento dello Schwartz (« ... ἑαυτοὺς ‹ λέγοντες καὶ › »), ed omettendo pure il καί che viene dopo. Il Geffcken accetta il testo quale esso è, ma la lezione mi pare dura assai, e molto fiacco il senso che ne ricava: « sie suchen fortwährend beieinander in hässlicher Weise nach diesen ekelhaften Dingen zu spüren, d. h. sie sehen nach, was der andere von der τέχνη λόγων, den Kunstmitteln, versteht, kritisieren also stets den anderen ».

(2) Cfr. Iustin., *I Apol.*, 60, 11; Tatian., 32 e 33; Tertull. *Apol.*, 46 e 47.

(3) Leggo col Wilamowitz: οἷον ἐκεῖ κομιούμεθα ‹ μισθόν ›.

(4) *Gorgia*, p. 524 A. Iustin. *I Apol.* 8, 4: « Platone similmente disse che Radamanto e Minosse puniranno i malvagi che verranno al loro tribunale; e noi diciamo lo stesso che questo giudizio sarà fatto, ma da Cristo ». Cfr. Tatian. 6, Tertull. *Apol.*, 23, 13.

(5) Is. 22, 13; cfr. I Cor. 15, 32.

suppongono un sonno profondo e un oblio <di tutto> — « sonno e morte son gemelli » (1); — si reputano esser pii! E noi, allora, che facciamo pochissimo conto della vita di quaggiù, e di questo soltanto siamo solleciti di conoscere cioè il vero Dio ed il suo Verbo, qual sia l'unione del Figlio col Padre, quale la comunicazione del Padre col Figlio, che sia lo Spirito, quale l'unione di questi <tre> e la distinzione nell'unità dello Spirito, del Figlio e del Padre; noi che sappiamo che la vita futura è di gran lunga superiore a ogni espressione, se arriveremo ad essa puri da ogni misfatto; noi <infine> che a tal segno siamo caritatevoli da amare non solo gli amici (poichè se amerete chi vi ama, dice, e darete a prestito a chi presta a voi, qual mercede avrete? (2)) noi, tali essendo e tal vita vivendo per sfuggire la condanna del giudizio, non saremo creduti pii ? (3)

Pertanto questo basti (piccola cosa fra le grandi e poco fra il molto <che potrei dire>), affinchè io non abbia a tediarvi di soverchio. Chi assaggia il miele o il latte rappreso, da una piccola particella giudica della bontà del tutto (4).

XIII. Ma poichè la maggior parte di quelli che ci accusano di ateismo — mentre non sanno neppur per sogno chi sia Dio, ignoranti e senza speculazione alcuna delle dottrine fisiche e teologiche, e misurano la pietà dall'uso dei sacrificî, — ci incolpano di non tenere per dei quelli che anche la città riconosce, vogliate considerare, o imperatori, e l'una e l'altra cosa a questo modo: e prima di tutto quella del non fare sacrifici. Il creatore e padre di questo universo non ha bisogno nè di sangue, nè di odor di carni rosolate, nè di fragranze di fiori e di aromi, mentre egli è la perfetta fragranza che di nulla necessita e basta a se stesso (5). Or, il più grande sacrificio che

---

(1) Hom. *Il.* XVI, 672.
(2) Cfr. Luc. 6, 32 e 34; Matth. 5, 46.
(3) Cfr. tutto questo capo con Giustino, *I Apol.*, 13-17.
(4) La similitudine del latte forse può derivare dalla Scrittura, dove la dottrina cristiana è detta latte. Cfr. I Petr. 2, 2-3: « sicut modo geniti infantes, rationabile, sine dolo lac concupiscite: ut in eo crescatis in salutem; si tamen gustastis quoniam dulcis est Dominus ».
(5) Similmente Iustin. *I Apol.*, 13, 1-2; la *Ep. ad Diogn.*, 3; Tertull. *ad Scapul.* 12; Minuc. Fel. *Oct.*, 32.

gli si renda, è di conoscere chi distese a mo' di sfera i cieli, e collocò la terra come punto centrale, chi coadunò le acque nei mari e divise la luce dalle tenebre, chi ornò l'etere di astri, e fe' sì che la terra producesse ogni semenza, chi fece gli animali e plasmò l'uomo. Quando noi <pertanto>, riconoscendo Dio creatore colui che conserva e governa <il mondo> (1) con scienza e arte per cui regge tutte le cose, leviamo a lui sante le mani, di quali ecatombe ha egli ancor bisogno?

« Ed i numi con vittime e amabili voti e libami
e profumi di carni litando li placa il mortale,
se trasgredì giustizia e in fallo una volta è caduto » (2).

Ma a che offrirgli olocausti di cui non abbisogna Dio, quando conviene offrirgli, sacrificio incruento, un culto razionale (3)?

XIV. E quel <gran> dire che si fa, che <cioè> noi non ci inchiniamo e non ammettiamo per dei quelli che le città ammettono per tali, è cosa affatto da stolti. Ma nemmeno quei che ci incolpano d'ateismo, perchè non riconosciamo gli dei in cui credono, s'accordano fra di loro su queste divinità. Gli Ateniesi collocano fra gli dei Celeo (4) e Metanira (5), i Lacedemoni Menelao e gli fanno sacrifici e feste, quei d'Ilio, che non <ne> vogliono udire neppur il nome, celebrano Ettore (6), quelli di Ceo Aristeo (7), che reputano lo stesso che

---

(1) τὸν κόσμον è aggiunta dello Schwartz. Non credo che la lacuna sia più ampia come lo Schwartz pretenderebbe.

(2) Hom. *Il.* IX, 499-501.

(3) Il passo qui è incerto, e ho tradotto cercando di dare il senso che per altro è sicuro.

(4) Celeo, re di Eleusi, marito di Metanira. Il suo nome e quello di Metanira sono connessi coll'origine dei misteri Eleusini. Secondo una leggenda Trittolemo era loro figlio, il quale, ammaestrato da Demetra, girò per il mondo insegnando l'agricoltura e il culto di Demetra, ecc.

(5) Che Metanira avesse onori divini in Atene ci è noto solo da Atenagora.

(6) Non so perchè lo Schwartz chiuda tra parentesi quadre la parola Ἕκτορα.

(7) Figlio di Urano e di Gea, oppure di Apollo e di Cirene. Non solo in Ceo, ma nella Tessaglia, nella Beozia e nell'Arcadia lo si venerava come protettore delle greggi, delle viti, degli olivi, dell'agricoltura in genere, della caccia, ecc. Fu identificato con Zeus e e Apollo Agreo e Nomio. Cfr. Preller-Robert, *Griech. Myth.* I, 456, 4; Roscher *Ausführl. Lex. d. gr. u. röm. Myth.* II, 2847.

Zeus e Apollo, quelli di Taso Teagene che commise persino un omicidio nelle gare Olimpiche (1), quelli di Samo Lisandro, dopo tante stragi e tanti mali <che ha commesso> (2) **** **** Niobe i Cilici (3), i Siciliani Filippo figliuolo di Butacide (4), Onesilao quei di Amatunte (5), Amilcare i Cartaginesi... e mi mancherebbe il giorno se facessi il catalogo di tanta moltitudine! Se dunque fra di loro non s'accordano sui proprii dei, perchè ci accusano se non andiamo d'accordo con loro? Quanto poi agli Egiziani, non è anche una cosa ridicola? Nei loro templi si battono il petto durante le sacre adunanze come si fa per i morti, e offrono sacrificî come si fa per gli dei. Ne ciò reca meraviglia: costoro tengono per dei persino le bestie, e si radono quando muoiono e le seppelliscono nei templi

---

(1) Teagene, celebre atleta, figlio di Timostene, sacerdote di Eracle, spesso vincitore nei giuochi nazionali. È ricordato da due soli scrittori, Luciano, che incidentalmente parla della sua statua che guariva dalla febbre (*deor. conc.* 12), e Pausania, VI, 11, 6, il quale però ci dice che l'omicidio fu perpetrato dalla statua stessa caduta addosso a colui che l'aveva fustigata. E poichè poco più sopra al capo IX Pausania narra che un omicidio nelle gare olimpiche fu commesso da Cleomede di Astipalea (la moderna Stampalia), lottando contro Icco di Epidauro, e che poi questo Cleomede, per consiglio della Pitia fu venerato da quei di Astipalea dopo morte, così è probabile che nel testo sia scaduto qualche cosa (p. es.: « e quei d'A. Cleomede ») o che Atenagora abbia confuso i due fatti.

(2) È il famoso generale spartano che liberò Samo dalla dominazione Ateniese. Cfr. Plut. *Lys.* 18.

(3) Il testo ha: ἀλκμὰν καὶ ἡσίοδος μήδειαν ἢ νιόβην κίλικες, evidentemente corrotto. Lo Schwartz tenta di emendare: Ἀκαρνᾶνες Ἀμφίλοχον, Μῆδοι Δηιόκην, Μόψον Κίλικες (« gli Acarnani Anfiloco, i Medi Deioce, Mopso i Cilici »). Ma è un emendamento che a me pare poco sicuro. Forse col Geffcken, è da vedere una glossa nei primi due nomi.

(4) Per la storia di Filippo figlio di Butacide crotoniate cfr. Erodoto, V, 47, che lo ricorda come vincitore nei giuochi olimpici e lo dice uomo bellissimo fra tutti i Greci del suo tempo. E appunto per la sua bellezza quelli di Egesta « lo onorano continuamente con sacrifici », benchè avesse combattuto contro di loro e da loro fosse ucciso in battaglia.

(5) Onesilao figlio di Chersi e fratello minore di Gorgo re di Salamina in Cipro dove è anche la città di Amatunte. Riuscì a far ribellare i Ciprioti, eccetto quei di Amatunte, dalla dominazione di Dario (Hdt. V, 104); ma poi fu vinto e ucciso in battaglia dai Persiani. Il suo capo fu reciso dagli Amatusî stessi, per vendicarsi dell'assedio che Onesilao aveva posto alla loro città, perchè fedele a Dario. Ma poco dopo, per consiglio dell'oracolo, istituirono annuali feste in suo onore (Hdt. V, 113-114).

e intimano pubblico lutto! (1) Se noi dunque siamo empi, perchè non abbiamo di Dio un culto come il loro, empie sono tutte le città e tutte le nazioni, chè tutti non venerano gli stessi dei.

XV. Ma ammettiamo che venerino gli stessi dei. E che perciò? Perchè il volgo, non capace di distinguere che sia materia e chi sia Dio, e quanta differenza v'è tra essi, s'inchina agli idoli fatti di materia, dovremo anche noi, per fargli piacere, rivolgerci alle statue e adorarle, noi che distinguiamo e separiamo l'increato dal creato, l'ente dal non ente, l'intelligibile dal sensibile, e sappiam dare a ognuno il nome che gli conviene? Che se Dio e materia (2) sono la stessa cosa, o sono due nomi di uno stesso oggetto, noi siamo empi se non veneriamo come dei la pietra e il legno, l'oro e l'argento; ma se immensamente e tanto si distanziano l'uno dall'altra, quanto l'artefice e la materia dell'arte sua, con qual ragione veniamo noi incolpati? A quel modo che il vasaio e la creta — materia è la creta e artefice il vasaio — < così > Dio è il demiurgo, e quella che a lui obbedisce è la materia a seconda dell'arte. Ma come la creta è incapace di per se stessa di divenir vaso senza l'arte, < così > anche la materia capace di ricevere ogni forma (3), senza < l'opera di > Dio artefice non avrebbe preso nè distinzione, nè forma, nè ornamento (4). E in quella guisa che noi non riteniamo la creta più pregevole di chi la la-

---

(1) Questo capo lo si direbbe una inutile ripetizione del principio del capo I. Qui per altro l'ironia è più accentuata: l'apologeta cita di preferenza quegli uomini divinizzati che o furono malvagi, o fecero del male a quelli stessi che li onorano (Lisandro, Teagene, Filippo, Onesilao).

(2) « Materiam passim Athenagoras vocat omne corpus sive simplex, id est elementum, sive ex elementis compositum; mox vero ἡ πανδεχὴς ὕλη ab eo dicitur materia prima tantum, omnium scilicet formarum capax, chaos poetarum, terra inanis et informis in sacris litteris » (Gesner).

(3) ἡ πανδεχὴς ὕλη. Cfr. la δεξαμενή (« la ricettrice ») di Platone, *Tim.* p. 53A, e le osservazioni del Fraccaroli su questo argomento (*Il Timeo*, pp. 25 sgg.).

(4) Da quanto qui dice Atenagora, « non si può inferire », osserva il Gallicciolli (o. c. p. 82), « la preesistenza della materia; ma ciò è diretto solo a mostrare la necessità di un ente artefice delle cose ». Che la materia non sia eterna, o non preesista a Dio è poi detto esplicitamente al capo XIX.

vora, nè le fiale e il vasellame d'oro del loro artefice, ma bensì se vi scorgiamo qualche pregio artistico, lodiamo chi li ha fatti ed è costui che riceve lode per i suoi vasi — < così > anche quando si tratta della materia e di Dio, non è la materia che ha la gloria e l'onore della disposizione delle cose che sono state elaborate, ma il suo creatore, Dio.

Sicchè se ritenessimo per dei le figure della materia, sembreremo di non aver nessun sentimento del vero Dio, uguagliando all'eterno ciò che è soggetto a soluzione e a corruzione.

XVI. Sì, bello è il mondo e per la sua grandezza < tutto > abbracciando, e per la disposizione così dello zodiaco (1) come del settentrione, e per la sua figura sferica; ma non questo è da adorarsi, sì bene il suo artefice. Chè neppur i sudditi, che vengono alla vostra presenza, tralasciando di mostrarsi ossequiosi a voi, loro principi e padroni da cui potrebbero anche ottenere ciò che loro abbisogna, ricorrono alla magnificenza della vostra dimora; essi ammirano sì la sontuosità del palazzo imperiale, in cui si sono imbattuti passando, ma a voi soprattutto ogni onore tributano. E voi, o imperatori, per voi stessi ornate la sede imperiale (2); mentre il mondo non fu fatto quasi che Dio ne avesse bisogno; poichè Dio è tutto a se stesso, luce inaccessibile, ornamento perfetto, spirito, potenza, ragione. Se pertanto il mondo è un istrumento ben intonato che si muove ritmicamente, non lo strumento io adoro, ma chi lo armonizzò e ne trae le note, e ne canta la concorde melodia (3) (nè, infatti, nelle gare agonistiche, i giudici trascurando i citaredi incoronano le loro cetre(4)); e sia<esso mondo> come dice Platone, arte di Dio (5), io ammirandone la bellezza

---

(1) ὁ λοξὸς κύκλος. « L'obliquo cerchio, che i pianeti porta », dice Dante, *Par.* 10, 14.

(2) Cioè l'avete ornata per vostro piacere. — Questo passo non credo possa efficacemente avvalorare l'opinione che Atenagora *leggesse in Roma* la sua supplica. Cfr. poi con Minuc. Fel. *Oct.* 18, 4.

(3) Cfr. Clem. Alex., *Protr.* I, 5 (ed. Stählin, pp. 5-6), e Philo, *de plant.*, 1 (I, 329-330 M.).

(4) Cfr. in Tertull., *ad nat.* II, 5 la stessa similitudine.

(5) Cfr. Tim. p. 33 C-D.

saluto il suo artefice, o sia sostanza e corpo, come vogliono i Peripatetici, trascurando di adorar la causa del movimento di < questo > corpo, non scendiamo a prostrarci ai meschini e deboli elementi (1), adorando per l'aere, secondo essi, impassibile, la passibile materia, o sia che si reputino potenze di Dio le parti del mondo, non queste potenze, ma il loro fattore e signore noi ci inchiniamo a venerare (2). Io non chiedo alla materia ciò che non ha, nè, trascurando Dio, venero gli elementi cui non è dato di fare nulla più di quanto fu loro prescritto; chè sebben siano belli a vedersi per l'arte del demiurgo, pur sono soggetti a sciogliersi per la natura < stessa > della materia. E fa testimonianza a questo discorso anche Platone (3): « Quello che infatti — dice egli — abbiam denominato cielo e mondo, fu reso partecipe dal padre di molta felicità, ma pure partecipò anche del corpo, donde è impossibile che non sia soggetto a mutazione ». Se io dunque ammirando il cielo e gli elementi dell'arte non li adoro come dei, poichè ne riconosco la legge della dissoluzione che loro è imposta, come mai io potrò chiamar dei queste cose che io so essere opera d'uomini?

XVII. E vogliate brevemente considerar < questo > — chè mi è necessario, mentre difendo la mia causa, di far vedere con maggior accuratezza che i loro nomi sono molto recenti, e che le loro imagini sono fatte, per modo di dire, ieri o ier l'altro. E ciò voi lo sapete ancor meglio, perchè fra tutti e più di tutti conoscete gli <scrittori> antichi.

Dico dunque che Orfeo e Omero e Esiodo son quelli che con le genealogie diedero i nomi a coloro che essi chiamano dei (4). E anche Erodoto ne fa testimonianza: « Poichè io credo che Esiodo e Omero siano più vecchi di me di quattrocento anni e non più: e costoro fecero le teogonie pei Greci e diedero i nomi agli dei e ne distinsero gli onori e le arti e ne indica-

---

(1) Cfr. *ep. ad Gal.* IV, 9: « Nunc autem cum cognoveritis Deum... quomodo convertimini iterum ad infirma et egena elementa (ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα)...? »
(2) Cfr. Tatian., 4.
(3) *Politic.* p. 269 D.
(4) Ciò che non è vero.

rono le figure (1)». — Le imagini poi non vi furono e neppur si conoscevano prima della plastica e della pittura e della statuaria. Ma poi quando fiorirono Sauria di Samo e Cratone di Sicione e Cleante di Corinto (2) e quella fanciulla <pure> di Corinto, l'arte del disegnare a contorni fu trovata da Sauria quando disegnò l'ombra di un cavallo nel sole, la pittura fu inventata da Cratone che dipinse in una tavola imbiancata le ombre di un uomo e di una donna, e dalla fanciulla <Corintia> fu trovata l'arte della coroplastica — chè essendo costei innamorata di un tale, ne segnò nel muro i contorni dell'ombra mentre dormiva, poi il padre, che era vasaio, piaciutagli la somiglianza perfetta della figura, intagliò il contorno e lo colmò di creta: e ancora oggi si conserva a Corinto questa forma (3). Dopo costoro vennero Dedalo (4), Teodoro (5) e

---

(1) Hdt., II, 53.

(2) Sauria e Cratone non ci sono noti che per questa testimonianza di Atenagora; Cleante invece è menzionato da Strabone, VIII, 343, da Plinio *N. H.* XXXV, 16, da Ateneo, VIII, 346 B-C. Su tutti questi nomi di artisti vedi J. Overbeck, *Die antiken Schriftquellen zur Gesch. d. bildenden Kunste bei d. Griechen*, Leipzig, 1868. Cfr. poi la dissertazione di R. Förster, *Ueber die ältesten Herabilder*, Breslau, 1868 e la critica che ne fa l'Arnould, o. c. p. 138 segg., per ciò che riguarda le notizie date da Atenagora. Ma specialmente vedi l'articolo del Kalkmann in *Rhein. Mus. N. F.* XIII, pp. 522 segg., e anche Kukula, *Altersbeweis u. Künstlerkatalog in Tatians Rede an die Griechen.* (Jahresbericht d. K. K. ersten Staatsgymnas. im II° Bezirke von Wien, 1900). Le notizie date da At. non sono sempre attendibili; molto probabilmente egli non vide tutte le opere artistiche che ricorda, e ciò che egli dice dovette essere ricavato o da qualche manuale, o da tradizioni non sicure, o prive di valore scientifico.

(3) Plinio, *N. H.* XXXV, 12: « Opere terrae fingere ex argilla similitudines Butades Sicyonius figulus primus invenit Corinthi filiae opera; quae capta amore iuvenis, abeunte illo peregre, umbram ex facie eius ad lucernam in pariete lineis circumscripsit: quibus pater eius impressa argilla typum fecit et cum ceteris fictilibus induratum igni proposuit, eumque servatum in Nympheo, donec Corinthum Mummius everteret, tradunt ». — A questo punto l'Otto osserva: « Plinius igitur typum ad Mummium usque servatum in Nympheo tradit: an idem post alio loco sit servatus tacet. Scribit ex traditione: Athenagoras confidentius asseverat ».

(4) Questo Dedalo, è proprio il Dedalo della leggenda; cfr. Overbeck, o, c. pp. 11-12.

(5) Figlio di Reco nativo di Samo (sec. VII.), e dicesi che padre e figlio abbiano trovato l'arte di fondere le statue in metallo. Furono anche architetti. « Forsan vero cum Plinio (*N. H.*, XXXV, 43, 2) iniuria admisit Athenagoras a Theodoro non fundendi aeris artem, quod re evenit, sed plasticen inventam esse, quanquam hoc illi haud nominatim attribuit ». (Arnould, o. c. p. 140).

Smilide (1) i quali inoltre inventarono la statuaria e la plastica.

Ora l'età di queste imagini e della lavorazione dei simulacri è tanto recente, che possiamo nominare l'artefice di ciascun dio. Il simulacro infatti di Artemide in Efeso e quello di Atena, — o piuttosto di Atela, chè Atele più misticamente <veniva detta> ***** (2) — e la Atena seduta furono fatti da Endeo scolaro di Dedalo (3), e l'Apollo Pitio è opera di Teodoro e di Telecle (4), e l'Apollo di Delo e l'Artemide sono lavori di Tecteo e di Angelione (5), e l'Era di Samo e quella di Argo sono opera delle mani di Smilide (6), e l'Afrodite di Cnido è altra fattura di Prassitele, e l'Asclepio di Epidauro opera di Fidia (7); <e di Fidia sono molti (altri) simulacri>.

Per dirla in una parola, non ce n'è uno di questi simulacri che non sia stato fatto dalla mano dell'uomo. Se dunque sono

---

(1) Smilide (Σμῖλις ottimo emendamento dello Schwartz, invece di ὁ μιλίσιος) era di Egina, e, secondo la tradizione, scolaro di Dedalo, cfr. Paus. VII, 4, 4.

(2) Il testo è miseramente corrotto; forse confrontando con Paus. VIII, 46, 1 τῆς δὲ Ἀθηνᾶς τὸ ἄγαλμα τῆς Ἀλέας τὸ ἀρχαῖον, si da leggere (καὶ τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ecc.) τὸ τῆς Ἀλέας τὸ παλαιόν. Questo antico simulacro di Atena che si conservava in Alea, dice Pausania, fu portato via da Augusto.

(3) Che Endeo, di Atene, abbia fatto l'Atena seduta è detto anche da Pausania (I, 26, 4 e VII, 5, 9); ma che scolpisse anche l'Artemide efesina ce lo dice solo Atenagora. Su Endeo cfr. Overbeck, o. c. pp. 60-61.

(4) Cfr. Diodoro, I, 98. Ma Atenagora non dice che quest'opera non esisteva più a suoi tempi. Telecle era fratello di Teodoro (cfr. Overbeck, o. c. p. 49).

(5) Cfr. Pausan. II, 32, 5; IX, 35, 3; Plut. *de mus.* 14; Macrob. *Saturn.* I, 17. In questi autori, per altro, non è detto che Tecteo e Angelione facessero quell'Artemide, che Atenagora afferma essere esposta a Delo.

(6) Cfr. Clem. Alex. *Protr.* IV, 47, 2, Eus. *Praep. ev.* III, 8. — Pausania (VII, 4, 4) parla di un simulacro di Era esistente in Argo e poi trasportato a Samo dagli Argonauti che lo dà come opera di Smilide. — Ma su ciò cfr. Kalkmann, o. c. pp. 522 sgg. Nel testo segue: καὶ Φειδίου τὰ λοιπὰ εἴδωλα che intralcia la successione del pensiero e della frase. Io lo trasporto alla fine del periodo leggendo: καὶ Φειδίου πολλὰ εἴδωλα.

(7) L'Asclepio di Epidauro era opera di Trasimede e non di Fidia (cfr. Pausan. II. 27, 2). Tuttavia non so se questo svarione sia da attribuirsi ad Atenagora, o piuttosto all'amanuense del codice di Areta. Tutto questo periodo è confuso e lacunoso.

dei, perchè tali non furono fin da principio? e perchè sono più recenti dei loro artefici? che bisogno avevano di uomini e dell'arte <dell'uomo> per esistere? Terra sono essi, e pietra, e materia e artificio minuzioso.

XVIII. Per altro, poichè si dice da taluno che veramente queste sono imagini, e che invece sono dei quelli per cui le imagini vennero fatte, e che le processioni, che ad esse si fanno, e i sacrifici si riferiscono e si celebrano <non alle statue> ma agli dei, e che non v'ha altra maniera all'infuori di questa per accostarsi ad essi

« chè non facili sono gli dei a lasciarsi vedere » (1)

e che sia così adducono in prova la virtù operativa di alcuni idoli, esaminiamo dunque qual potenza abbiano nei loro nomi. Ma prima d'incominciar questa trattazione io vi pregherò di perdonarmi, o massimi imperatori, se io vi parlo la verità: non ho infatti il proposito di biasimare gli idoli (2), ma dileguando le calunnie, voglio dar la ragione dei nostri principî. <E> da voi stessi potreste trarne argomento a ragionare del regno celeste. Poichè come a voi, padre e figlio, tutte le cose sono state date in mano, avendo ricevuto dall'alto l'impero (chè l'anima del re è nelle mani di Dio, dice lo spirito profetico (3)), così al Dio unico e al suo Verbo, concepito <da noi come> Figlio inseparabile (4), tutto l'universo è soggetto. Non fin da principio, come dicono, vi furono gli dei, ma ciascuno di essi nacque come nasciamo noi; e in ciò tutti convengono. Omero dice:

« Oceàno dei numi l'origine, e Teti la madre » (5);

e Orfeo — che per il primo ne trovò anche i nomi e ne descrisse i nascimenti e cantò le loro gesta ed è creduto dagli altri come il teologo più veritiero, cui anche Omero seguì

(1) Hom. *Il.* XX, 131.
(2) V. Introd. III, p. 26-27.
(3) Prov. XXI, 1. — V. Introd. III, p. 27.
(4) Nuova asserzione della divinità del Figlio. — Qui come al c. XVI, pur lodando gli imperatori e riverendone la potestà, insinua sempre l'altro concetto dal quale un cristiano non poteva prescindere, che al di sopra dell'autorità imperiale v'è l'autorità e la potestà divina.
(5) Hom. *Il.* XIV, 201 e 302. Ricordato anche da Teofilo, *ad Aut.* II, 5.

in molte altre parti e circa gli dei principalmente — anch'egli stabilisce la prima loro generazione dall'acqua:

— « Oceàno, il quale per tutti l'origine è stato » (1) —

Secondo lui infatti fu l'acqua il principio di ogni cosa, e dall'acqua sorse il limo e da ambedue nacque un animale <detto> drago che aveva attaccata una testa di leone <e un'altra di toro>, e in mezzo ad esse la faccia di un dio di nome Eracle e Crono (2). Questo Eracle generò un uovo smisurato, che essendo pieno della forza del generante per attrito si spaccò in due. La parte superiore fu compiuta in modo da essere il Cielo, e la parte inferiore la Terra; e nè uscì anche un dio bicorporeo (3). Il Cielo poi unitosi alla Terra genera le femmine Cloto, Lachesi e Atropo (4), e i maschi di cento mani Cotto, Gige, Briareo (5) e i Ciclopi Bronte e Sterope e Arge (6), che poi legati precipitò nel tartaro, perchè seppe che lo avrebbero balzato dall'impero. Però la terra adiratasi generò i Titani:

— « La veneranda Terra l'uránide stirpe produsse
i quali appunto la gente suol anche nomare Titani,
per ciò che punirono Urano il gran cielo stellato » (7). —

XIX. Questo fu il principio della generazione di quelli che essi stimano dei [e dell'universo]. A ciò pertanto <badate>; ognuno di quelli cui fu attribuito l'essere divino come <ha> principio, <così deve anche> essere <corruttibile> (8). E per

---

(1) Questo verso veramente è di Omero; cfr. *Il.* XIV, 246.

(2) Cfr. Damasc., *Quaest. de primis princ.* p. 387, in *Orphica* ed. E. Abel, *fr.* 36, p. 159.

(3) Questo dio è Fanete; cfr. c. XX. Cfr. *Orphica*, framm. 36, 37, 38 (ed. Abel).

(4) Che sono le tre Moire. Non si sa donde Atenagora abbia tratto la notizia di questa genealogia. Esiodo le dice figlie della notte (*Theog.* 217).

(5) Cfr. Hesiod., *Theog.* 147-149.

(6) Cfr. Hesiod., *Theog.* 139-140, e in *Orphica* (ed. Abel) i framm. 89, 92, 93.

(7) Cfr. Hesiod., *Theog.* 207-210, e specialmente vv. 154-182. — Questi tre versi della teologia orfica sono citati solo dal nostro apologeta.

(8) Il testo qui è corrotto. Ho scelto in mancanza di meglio l'emendamento del Geffcken, senza essere per altro sicuro della sua bontà. Chiudo poi tra [ ] « e dell'universo » (καὶ τῷ παντί), perchè il τὸ πᾶν qui non è in questione come gli dei, e tutti lo danno per generato.

vero, se sono nati non esistendo <prima>, come dicono questi teologi, non sono, essendochè una cosa o è non generata, ed è eterna, o è generata, ed è soggetta a perire. E non è che io la pensi così, e in altra maniera i filosofi. « Che è ciò che sempre esiste e che non ha origine, o che è ciò che diventa e non è mai » (1)? Platone, trattando dell'intelligibile e del sensibile, insegna che ciò che sempre è, l'intelligibile, non ha origine, mentre ciò che non è, il sensibile, ha principio e fine (2). Con questo stesso discorso anche gli Stoici dicono che l'universo sarà preda del fuoco e di nuovo tornerà a esistere, e il mondo avrà un altro principio (3). Che se è impossibile, — benchè secondo essi due sieno le cause <del mondo>, una agente e iniziale, come è la provvidenza, l'altra paziente e mutabile, come è la materia, — <se è impossibile> che il mondo, che è generato resti nello stesso stato immutabile, anche se governato dalla provvidenza, come mai può durare la costituzione di questi <dei> che non esistono per natura loro, ma furono fatti? o perchè han da essere gli dei da più della materia, se ricevono la sussistenza dall'acqua? Ma, secondo gli Stoici, nè l'acqua è il principio di tutte le cose, — chè da semplici e uniformi elementi qual cosa potrebbe costituirsi? E poi la materia ha bisogno di un artefice e l'artefice della materia; o come mai potrebbero esservi le forme senza la materia o l'artefice? — nè la materia ha ragion di essere più antica di Dio,

---

(1) Plat., Tim., p. 27 D. — Il passo è riportato anche dalla *Cohort. ad Graec.*, 22.

(2) Ometto, col Wilamowitz, con lo Schwartz, col Geffcken, la parola γενητόν dopo αἰσθητόν (sensibile), come superflua aggiunta. Confesso per altro che ciò io feci con una certa titubanza, poichè se osassimo leggere con una leggera trasposizione del verbo: τὸ δὲ οὐκ ὄν, τὸ αἰσθητόν, γενητὸν εἶναι, ἀρχόμενον καὶ παυόμενον, invece di: τ. δ. ο. ὄ, τ. α., γενητόν, ἀρχόμενον εἶναι κ. π., intendendo ἀρχ. κ. παυ. come conseguenza dell'essere γενητόν, accetterei anche la parola γενητόν omessa, tanto più poi se badiamo a ciò che segue al passo di Platone testè citato. Dice infatti Platone: « L'uno è comprensibile dall'intelligenza per mezzo del ragionamento, essendo sempre allo stesso modo; l'altro viceversa è opinabile dall'opinione con l'aiuto della sensazione irrazionale, come quello che nasce e perisce (γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον) e che effettivamente non è mai ».

(3) Cfr. Diog. Laert. VII, 145. Similmente Iustin., *I Apol.* 20, 2; *II Apol.* VII, 2; Minuc. Fel., *Oct.* 34, 2; Tertull. *de an.* 54. Cfr. Orig., *c. Cels.* IV, 11 e 79 (ed. Koetschau).

poichè per necessità la causa efficente ha da precedere le cose fatte.

XX. Pertanto, se l'assurdità della loro teologia giungesse soltanto a dire che gli dei furono fatti e che hanno la loro costituzione dall'acqua, io dopo aver dimostrato che nulla vi è di generato che anche non perisca, sarei passato alle rimanenti accuse. Ma essi ci descrivono <ancora> i loro corpi, raffigurandoci Eracle come un Dio - dragone avvolto a spire (1) e questi altri <come> Centimani, e ci dicono che la figlia che Zeus generò dalla madre Rea (2), avesse due occhi là dove vuole natura, e due altri sulla fronte e la faccia di animale nella parte posteriore del collo, e che portasse anche corna (3), sì che Rea stessa spaventatasi della figura mostruosa della figlia fuggisse via senza porgerle la mammella, — per il che misticamente essa vien detta Atela (4), ma comunemente Persefone o Cora, la quale per altro è diversa da Atena cui è dato il nome di « Kore » (5). D'altra parte poi hanno narrato con diligenza, come essi si pensano, le loro gesta: e che Crono recise i genitali del padre e lo rovesciò dal carro, e, come parricida, ingoiava i figli maschi; e che Zeus legatolo lo precipitò nel tartaro, come aveva fatto Urano coi figli proprii, e che guerreggiò coi Titani per l'impero, e che perseguitò la madre Rea, la quale non voleva esser sua moglie, ma tramutatasi ella in dragonessa, anch'egli si mutò in dragone e legatala col nodo che si dice erculeo si unì a lei, — della quale unione è simbolo la

---

(1) Cfr. sopra c. XVIII.

(2) Nel testo segue: καὶ Δήμητρος ἢ Δημήτορος τὸν αὐτῆς il che vuol dir nulla. Forse pensando a Hom. *Il.* XIII, 322; XXI, 76; Hesiod., *Scut.* 290, *Op.* 32, si potrebbe tentare: καὶ Δήμ. ἢ Δημήτερος εἶπον ἀκτήν, (« e ‹ la › dissero anche cibo di Demetra o Demetera »); oppure: καὶ Δήμ. ἢ Δημήτερος τόκον ἢ ἀκτήν. Il Geffcken propone: ἣν καὶ Δημήτερος ἀκτὴν λέγουσιν.

(3) κερόεσσα lo dice un inno orfico (cfr. *Orph. hymn.* XXIX, 11).

(4) Cioè: non allattata (cfr. θηλή, capezzolo, poppa; θηλάζω, allatto). Di questo nome e della sua etimologia non abbiamo notizie che da Atenagora.

(5) Cioè *fanciulla*. Cfr. Preller-Robert, *Griech. Mythol.*[4] I, 1, p. 187, n. 3, che tra gli altri cita Poll. IX, 75 e Plat. *Leg.* p. 706 B: ἡ δὲ αὖ που παρ' ἡμῖν κόρη καὶ δέσποινα. Al qual luogo lo Scoliaste annota ἡ Ἀθηνᾶ. Cfr. anche *Orph., praec. in Mus.* v. 38: Παλλάδα τ'ἐγρεμάχην, κούρην (ed. Abel, p. 58).

verga di Ermete. Poi <narrano> che si unì a Persefone, ch'era sua figliuola, dopo aver in forma di serpente sforzato anche costei (1), dalla quale ebbe Dioniso. Era pur necessario che almen questo io lo dicessi (2)! Qual dignità o bontà havvi in un racconto di tal sorta, perchè abbiamo da credere che siano dei Crono, Zeus, Core e gli altri? La descrizione dei loro corpi? E qual uomo di giudizio (3) o addottrinato potrebbe credere che da un dio sia nata una vipera? Orfeo <infatti canta>:

« Un'altra orrida prole dall'utero sacro Fanete
diè a la luce (4), l'Echidna terribile mostro a vedersi;
giù dal capo fluenti le chiome scendevano e bello
avea il volto, ma il resto dal sommo del collo la forma
era di spaventoso dragone » (5).

O potrebbe ammettere che questo Fanete, il quale è un dio primogenio (6) (perchè è lui che uscì fuori dell'uovo), avesse la figura di serpente, o venisse ingoiato da Zeus, perchè Zeus fosse incomprensibile (7)? Se infatti per nulla differiscono dalle bestie più vili (mentre la divinità deve naturalmente distinguersi dalle cose terrene e da quelle che si ricavano dalla materia), essi non sono dei. E allora, perchè ci inchiniamo ad essi che vengono generati come il bestiame e hanno figura di bestia e son di aspetto deforme?

XXI. Che se anche avessero detto soltanto che questi dei sono corporei e hanno e sangue e seme e le passioni dell'ira e la concupiscenza, anche così converrebbe ritenere siffatti racconti per sciocchezze e ridicolaggini, poichè Dio non

---

(1) Cfr. anche Tatian, 10; δράκων δὲ ὁ Ζεὺς διὰ τὴν Φερφέσσασαν, e Clem. Alex. *Protr.* II, 16, 1.

(2) Si ricollega con le parole dell'inizio del capitolo: « se l'assurdità della loro teologia, ecc..... io..... sarei passato alle rimanenti accuse ». Ho spezzato in più periodi questo lunghissimo tratto.

(3) κεκριμένος. Se pure la parola è corretta.

(4) Proclo, *in Tim.* II, p. 137 B: καὶ ὁ αὐτὸς (Fanete) ἀνυμνεῖται θῆλυς καὶ γενέτωρ. Cfr. *Orph.* fr. 65; 62 (Abel).

(5) Altro frammento orfico. Cfr. *Orph.* fr. 41 (Abel).

(6) πρωτόγονον. Cfr. *Orph.*, fr. 59, 61, 127 (Abel).

(7) E ciò sempre secondo gli Orfici. Proclo, *in Parm.* III, p. 22 dice: ὁ μὲν γὰρ Ὀρφεὺς μετὰ τὴν κατάποσιν τοῦ Φάνητος ἐν τῷ Διὶ τὰ πάντα γεγονέναι φησί (cfr. *Orphica*, fr. 123 e fr. 122, Abel). Dai citati frammenti orfici si ricava che il significato di ἀχώρητος è quello di senza limiti, senza confini, immenso.

ha nè ira, nè concupiscenza o appetito e neppur seme per la procreazione. Ammettiamo dunque che siano di carne, ma siano <almeno> superiori alla passione ed all'ira, affinchè non si veda Atena

« Al padre Zeus irata, e selvaggio furor l'invadeva » (1);

nè si osservi Era <così atteggiata>:

« Ma non capiva ad Era la rabbia nel petto, e diceva » (2),

e siano anche superiori al dolore:

« Oh! un diletto guerriero (3) d'intorno a le mura inseguito
con quest'occhi io veggo e per lui si rattrista il mio core » (4).

Quelli infatti che cedono all'ira e al dolore io li dico uomini ignoranti e sciocchi; ma quando « degli uomini il padre e degli dei » lamenta il figlio suo:

— « Ahimè è fatal che Sarpédone a me sovra tutti diletto
per la man di Patróclo figliuol di Menetio soggiaccia » (5), —

e non è capace col suo pianto a strapparlo al pericolo:

— « Figlio è Sarpédone a Zeus, ma aiuto non recagli il
(dio » (6), —

chi non darebbe biasimo d'ignoranza a costoro che con sì fatte favole voglion passare per cultori degli dei, e ne sono più tosto i distruttori?

Ammettiamo che siano di carne, ma nè Afrodite venga ferita nel corpo da Diomede:

— « Mi ferì Dïomede il superbo figliuol di Tideo » (7) —

o nell'anima da Ares:

---

(1) Hom. *Il.* IV, 23. La maggior parte delle citazioni classiche di questo capitolo sono comunissime anche negli altri apologeti (e in genere anche in tutta la letteratura cristiana, greca e latina), a fine di deridere la teologia pagana.

(2) Hom. *Il.* IV, 24.

(3) Ettore.

(4) Hom. *Il.* XXII, 168-69. Cfr. *Cohort. ad Gr.*, 2.

(5) Hom. *Il.* XVI, 433-34. Cfr. Clem. Alex. *Protr.* IV, 55; *Cohort. ad Gr.* 2; Tertull. *Apol.* XIV, 3; Minuc. Fel. *Oct.* XXIV, 4.

(6) Hom. *Il.* XVI, 522.

(7) Hom. *Il.* V, 376. Cfr. *Cohort ad Gr.*, 2; Theoph. *ad Aut.* I, 1, 9; Clem. Alex. *Protr.* II, 36, 1; Tertull. *Apol.* XIV, 2 *ad nat.* XI, 7; Minuc. Fel. *Oct.* XXXIV, 3, ecc.

— « Me, perchè zoppo sono, la figlia di Zeus Afrodite
sempre tien in dispregio, ed amor porta ad Ares funesto » (1); —
<nè da Diomede venga ferito Ares stesso> (2):

— « ed a lui lacerò la bella cute » (3). —

Egli, il terribile nelle pugne, l'alleato di Zeus contro i Titani, appare men forte di Diomede!

— « E infuriava com'Ares che squassa la lancia... » (4). —

Taci, Omero, Dio non infuria (5)! Tu invece mi fai un Dio lordo di sangue ed omicida:

« — Ares, Ares, lordo di sangue e di strage... » (6), —

e ne vai narrando l'adulterio e le catene:

— « Ed ambidue saliti sul letto dormiro, e del destro
Éfesto le ritorte ingegnose s'espansero intorno
nè modo alcun più v'era di mover le membra... » (7). —

Non butteranno via questo cumulo di empie sciocchezze a carico degli dei? Urano viene evirato, Crono è legato e cacciato giù nel Tartaro, i Titani insorgono a rivolta, Stige muore in battaglia — omai li presentano anche soggetti alla morte! — fanno all'amore fra di loro, fanno all'amore con gli uomini:

— « Enea che ad Anchise produsse la diva Afrodite,
Poi che su l'Ida con un mortal, essa dea, si giacque » (8) —

Non fanno all'amore no, non sono soggetti a passioni! O sono dei, infatti, e la concupiscenza non li toccherà, <o sono tocchi dall'amore, e allora non sono più dei> (9). E se Dio, per divina economia, prenderà <umana> carne, è forse per questo schiavo delle concupiscenza?

---

(1) Hom. *Od.* VIII, 308-309.
(2) Così aggiungo con lo Stefano.
(3) Hom. *Il.* V, 858. Cfr. *Cohort ad Gr.* 2; Clem. Al. *Protr.* II, 36, 1; Minuc. Fel. *Oct.* XXXIV, 3, ecc.
(4) Hom. *Il.* XV, 605.
(5) Similmente Clem. Aless., *Protr.* IV, 59, 2 esclama contro Omero: « Cessa, Omero, dal canto; non è bello »!
(6) Hom. *Il.* V, 31.
(7) Hom. *Od.* 296-298. Cfr. Arist. *Apol.* X, 7; Tatian. 34; Clem. Alex. *Protr.* IV, 59, 1; Minuc. Fel. *Oct.* XXXIV, 7; ecc.
(8) Hom. *Il.* II, 820-21. Vedi l'accenno anche in Clem. Al. *Protr.* II, 33, 9.
(9) L'integrazione, che mi par sicura, è dello Schwartz.

— « Non mai sì grande amore di dea o di donna diffuso
nel mio petto il core domò, nè quando la moglie
io amai d'Issïone o la bella figliuola d'Acrisio
Danae, o la fanciulla dell'ampio-famoso Fenice,
nè Semele od Alcmena là in Tebe, o Demètra regina
di vaghe trecce adorna, nè l'inclita Leto o te stessa » (1). —

Generato egli è, corruttibile, nulla avendo di Dio! Anzi <questi dei> servono persino gli uomini:

— « O dimora d'Admeto in cui sostenni
servil mensa approvar, ancor che dio » (2), —

e pascolano il bestiame:

— « A questa terra giunto, il gregge all'ospite
pasceva e gli salvai la casa » (3). —

Dunque Admeto era da più del dio. O indovino e sapiente <dio>, profeta a gli altri del futuro, non vaticinasti però la strage del <tuo> amasio (4), che anzi di tua mano uccidesti chi amavi:

— « Io pur di Febo la divina bocca
non bugiarda credeva, di profetica
arte fiorente » (5), —

<così> Eschilo biasima Apollo come falso indovino:

---

(1) Hom. *Il.* XIV, 315-317, 319, 321, 323, 325, 327. Cfr. *Cohort. ad Gr.* 2 (lo stesso passo).

(2) Eurip. *Alc.*, 1-2. L'accenno di ciò anche presso altri apologeti; cfr., p. es., Tatian. 8 e 21; Clem. Al. *Protr.* II, 35, 3; Tertull. *Apol.* XIV, 4; Minuc. Fel. *Oct.* XXXIV, 5.

(3) Eurip. *Alc.* 8-9.

(4) Evidentemente qui si tratta di Giacinto, figlio di Amicla, amato da Apollo. Mentre questi lanciava il disco, Zefiro geloso, fece sì che il disco cogliesse Giacinto nella testa. Cfr. tutto il Dialogo XIII degli Dei di Luciano, e il Dial. XVI, 1 dove è detto: « Egli dunque, l'indovino, ignorava che avrebbe ucciso col disco il suo amasio, nè seppe divinare che Dafne lo avrebbe fuggito ». Il fatto è ricordato anche da Taziano 9; Teofilo *ad Ant.* I, 9; *Cohort. ad Gr.* 2.

(5) Questa e la seguente citazione poetica appartengono a un frammento di Eschilo (350, Nauck) già riportato da Platone (*Rep.* II, p. 383 B). Ma Platone, rettamente, non si riferisce a Giacinto, ma ad Achille: « nè darem lode ad Eschilo quando fa dire a Teti in proposito d'Apollo che avea cantato per le sue nozze: ' Splendor di prole e lunga vita e scevra D'ogni dolor, sempre propizia sorte Col pean m'annunziò c'allegra il core. Veridiche di Febo io mi sperai Fosser le dive labbra, onde disgorga La sapïenza de' divini vati. Ma chi l'inno intonò ' ecc. ». (Trad. del Ferrai). Qui pare che Atenagora abbia confuso due diversi episodi. Cfr. Geffcken, o. c. p. 205.

— « Ma chi l'inno intonò, chi questo disse
nel genïal convito, al figlio mio
egli stesso si fa di morte autore » (1). —

XXII. Ma forse queste le sono aberrazioni poetiche; però vien anche data dagli dei una qualche spiegazione fisica di questo genere:

« Zeus lo splendente »

— come dice Empedocle —

« ed Era datrice di vita, con Ade
E Nesti che di lacrime irriga l'umana sorgente » (2). —

Se dunque Zeus è il fuoco ed Era la terra e l'Ade l'aria e Nesti l'acqua — e questi <cioè> il fuoco, l'acqua, l'aria, sono elementi — nessuno di loro è Dio, nè Zeus, nè Era, nè Ade; poichè hanno la consistenza e il nascimento dalla materia che venne distinta da Dio.

— « E fuoco ed acqua e terra e la queta alta vetta dell'aria
e con essi l'amore » (3). —

E come mai si potrebbe dire che sono dei questi <elementi>, che, venendo confusi <tra di loro> dalla discordia, non hanno la capacità di persistere senza l'amore? L'amore, secondo Empedocle, è il principio dominante, e le cose concrete costituiscono ciò che è dominato; ma è il principio dominante il padrone; così che se noi ammettiamo che una sola e la stessa è la virtù del dominato e del dominante, senza accorgercene daremo alla materia, corruttibile, fluttuante e mutabile, lo stesso pregio e valore che a Dio, increato, eterno e sempre a se stesso conforme (4). Zeus, secondo gli Stoici, è la sostanza fer-

(1) Trad. del Ferrai.
(2) Da Empedocle, *fr.* 6 (Diels, *Die fragm. d. Vorsokr.*, p. 175).
(3) Da Empedocle, *fr.* 17, vv. 18 e 20 (Diels, o. c. p. 178).
(4) Empedocle cercò di combinare gli elementi primitivi della filosofia ionica con l'essere immutabile degli Eleati e il divenire di Eraclito. Ammise quattro elementi materiali fuoco, acqua, aria, terra, immutabili in sè ed eterni, come l'essere degli Eleati, ma producenti la varietà degli esseri per associazione e dissociazione sotto l'influenza di due principî di movimento, la φιλία (l'amore) e il νεῖκος (la discordia). E però questi elementi da principio confusi in una massa sferica (σφαῖρος) tenuta insieme dall'amore, vengono continuamente separati dalla discordia: donde lo σφαῖρος sarà eternamente disfatto e rifatto dai due principî di movimento.

vida (1), Era è l'aria — e anche il suo nome viene a sonar lo stesso se si adattino convenientemente fra loro le lettere (2) — e Posidone la bevanda (3). Altri poi in altro modo danno la spiegazione fisica: e chi spiega Zeus maschio-femmina per l'aria biforme, e chi lo interpreta per la stagione che rimette a bello il tempo, anche perchè egli solo riuscì a scampare da Crono. Ma con gli Stoici si può ragionare così: se voi ritenete per non genito ed eterno l'unico Dio supremo e per corpi composti di parti quelle cose in cui (4) avviene la mutazione della materia, e dite che lo spirito di Dio, il quale la pervade, a seconda delle sue mutazioni assume ora un nome ora un altro, le specie della materia diventeranno il corpo di Dio, e quando periscono gli elementi per l'incendio universale, di necessità insieme con le specie periranno i nomi, solo restando lo spirito di Dio. Chi dunque vorrebbe credere dei queste cose delle quali il corpo è soggetto a perire per le mutazioni della materia? A quelli poi che dicono che Crono è il tempo, e Rea la terra, — e che questa concepisce da Crono e partorisce, onde è creduta anche la madre di tutte le cose, e che quegli genera e consuma — e che la recisione dei genitali significa l'accoppiamento del maschio con la femmina, il quale distacca e immette il seme nella matrice e genera l'uomo che ha in sè stesso la concupiscenza, vale a dire Afrodite, e che la mania di Crono significa il cambiarsi della stagione onde periscono le cose animate e le inanimate, e che i legami e il Tartaro voglion dire il tempo che vien mutato dalle stagioni e sparisce, a costoro dunque noi diciamo: Se Crono è il tempo, esso si muta, se è la stagione, esso si cambia, e se è l'oscurità, o il gelo, o la sostanza umida, nulla di tutto questo perdura: la divinità invece è immortale e immobile e immutabile. Dunque nè Crono, nè il suo idolo, è Dio. Quanto a Zeus poi, se egli è l'aria nata

---

(1) Zeus quasi da ζέω, *ferveo;* ma l'etimologia è errata, come le due che vengono dopo. Cfr. poi c. VI.

(2) Ἥρα—ἀήρ. Cfr. anche Plat. *Crat.*, p. 404 C.

(3) Ποσειδῶν—πόσις. Intendi l'elemento umido, l'acqua. Clem. Al. *Protr.* V, 64, 4: τί γάρ ἐστί ποτε ὁ Ποσειδῶν ἢ ὑγρά τις οὐσία ἐκ τῆς πόσεως ὀνοματοποιουμένη;

(4) Leggo con lo Schwartz εἰς ἃ in luogo di ἴσα dei codd.

da Crono — di cui la parte maschia è Zeus e la parte femminile è Era, che però gli è sorella e moglie — è soggetto a cambiamenti, se poi è la stagione, si muta; ma non muta e non cambia ciò che è divino. Ma che <bisogno c'è che> col mio soverchio dire rechi noia <a voi> che meglio sapete quel che fu detto da chiunque si attenne a una spiegazione fisica, <e> quel che gli scrittori pensarono della natura <degli dei>, vuoi di Atena, che dicono essere il pensiero (1) che penetra tutte le cose, vuoi di Iside, che affermano esser la natura del tempo, dalla quale tutti nacquero e per cui tutti esistono, o di Osiride le membra del quale, poichè fu scannato dal fratel suo Tifone, presso Pelusio, Iside con Oro (2) suo figlio andò cercando e ritrovatele compose nel sepolcro (3) che fino ad ora vien chiamato il sepolcro d'Osiride? Chè mentre si vanno tormentando l'animo circa le specie della materia, perdono di vista <quel> Dio che si contempla con la ragione, e divinizzano gli elementi e le loro parti (4), dando ad essi or un nome or un altro, alla semina del grano quello d'Osiride (onde dicono che, nei misteri, per il ritrovamento delle membra, e cioè dei frutti, si acclama ad Iside: *abbiam trovato, ci congratuliamo*), e al frutto della vite quello di Bacco, alla vite stessa quello di Semele e quello di *fulmine* (5) alla fiamma del sole. E veramente tutt'altro fanno più tosto che ragionar di Dio quelli che <allegorizzano> sui miti <e> divinizzano <gli elementi>, non avvertendo che ciò che si vuol far servire a difesa degli dei conferma le ragioni che si arrecano contro di essi. Che ha da fare Europa, il Toro, il Cigno e Leda colla terra e con l'aria, perchè l'impuro accoppiamento di Zeus con queste <donne> abbia da significare

---

(1) Come quella che uscì dal cervello di Zeus, dopo che questi, secondo gli Orfici, ebbe ingoiato Metide. Platone, *Crat.* 407 B, osserva che gli interpreti di Omero dicono che questi per mezzo di Atena abbia rappresentato la mente e il pensiero. Similmente gli Stoici interpretano Atena per φρόνησις.

(2) Così correggo col Geffcken.

(3) Cfr. Plutarco, *de Isid. et Os.*, p. 359 B e sgg.

(4) Cfr. *Rom.* I, 21-25.

(5) Se pure non si da leggere Κεραόνιον, invece di κεραυνόν, col Bieringer; cioè una personificazione di un essere della natura, come negli esempi precedenti.

l'unione dell'aere e della terra? Ma avendo costoro perduto di vista la grandezza di Dio e non riuscendo con la ragione ad assurgere più alto (non sentono infatti aspirazione alcuna verso il luogo celeste) marciscono sulle specie della materia e caduti giù in basso divinizzano le mutazioni degli elementi, pari a chi tenesse la nave in cui naviga in luogo del pilota. Ma come la nave, anche se fornita di tutto, a nulla vale qualora manchi del pilota, <così> nessun vantaggio recano gli elementi, quantunque bellamente ordinati, se loro manchi la provvidenza di Dio. Poichè nè la nave navigherà da sè, nè gli elementi si moveranno senza il demiurgo.

XXIII. Per altro, voi che in perspicacia tutti sorpassate potreste dire: Per qual ragione dunque certi simulacri posseggono una efficacia operativa, se non sono dei quelli ai quali erigiamo le statue? Non è infatti verosimile che le imagini, senz'anima e senza moto, abbiano possanza di per se stesse se non v'è chi le muova. Certo, neppur noi neghiamo che in alcuni luoghi, città e nazioni si producano certi effetti in nome dei simulacri, ma sia che alcuni ne abbiano avuto vantaggio o, viceversa, altri ne abbiano ricevuto nocumento, non per questo crediamo siano dei quelli che o nell'un modo o nell'altro operarono; che anzi noi abbiamo diligentemente esaminato per qual motivo vi pensate che i simulacri abbian potenza di operare e chi siano quelli che operano in loro, usurpandone i nomi. Ma volendo dimostrare chi siano quei che operano nei simulacri e che essi non sono dei, fa d'uopo valermi anche di alcune testimonianze tolte dai filosofi.

Primo Talete fa la distinzione (come ricordano quei che ben conoscono la sua dottrina) di Dio, dei demoni, degli eroi. Ora, Dio lo concepisce come la mente del mondo (1), i demoni, come sostanze animali, e gli eroi come anime separate degli uomini, i buoni come le buone, i cattivi come le cattive.

---

(1) Così Minuc. Fel. *Oct.* XIX, 4: « Sit Thales Milesius omnium primus, qui primus omnium de caelestibus disputavit. Milesius Thales rerum initium aquam dixit, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta formaverit ». Similmente Cic. *de nat. deor.* I, 25; *Cohort. ad Gr.* 3; [Plut.] *de plac. phil.* I, 7, che dice ammettere Talete Dio come mente del mondo; ciò che nega, p. es., S. Agostino, *de civ. D.* VII, 2.

Platone poi, sospendendo quanto al resto il suo giudizio, anche lui distingue un Dio increato e le stelle erranti e le fisse — create dall'Increato per ornamento del cielo (1) — e i demoni. Quanto ai demoni, disdegnando egli parlarne, vuole che si ponga mente a coloro che ne trattarono: « Degli altri demoni poi dire e conoscere la generazione è impresa maggiore delle forze nostre, e bisogna fidarsi di quelli che ne hanno parlato prima, i quali erano discendenti degli dei, come affermavano, e dovevano conoscer bene, si capisce, i loro progenitori. È impossibile pertanto non credere ai figli degli dei, sebbene parlino senza alcuna dimostrazione nè sicura nè probabile; ma poichè le riferiscono come cose di famiglia, obbedendo alla legge (2), ci convien credere. Sia pure pertanto la generazione di questi dei come essi dicono, e <come tale la> si ripeta: dalla Terra e dal Cielo nacquero Teti ed Oceano; e da questi Forci (3) e Crono e Rea e quanti con loro, e da Crono e da Rea Zeus ed Era e tutti quelli altri che sappiamo esser detti fratelli loro, e poi ancora altri discendenti di questi » (4).

O dunque Platone che ragionò intorno (5) all'eterno Iddio che con la mente e con la ragione si concepisce, e che

---

(1) Dice Platone, *Tim.* p. 40 A-B: « Della specie divina pertanto il più lo fece (sc. il Demiurgo) di fuoco, affinchè fosse splendidissima e a vedersi bellissima. E... la pose nell'intelligenza del cerchio che tutti li domina, perchè lo accompagnasse, e la distribuì in giro a tutto il cielo, perchè fosse ad esso ornamento verace... ». E poco più sotto dice gli astri « animali divini ed eterni ». Insomma, per Platone gli astri si muovono di vita propria, sono corpi vivi, animati, e le loro anime costituiscono un'unità coi rispettivi corpi. Cfr. G. Fraccaroli, o. c. p. 411.

(2) « Sebbene Platone non paia credere alla religione popolare, egli però intende rispettarla. L'oracolo delfico citato da Socrate (Xen. *Mem.* IV, 3, 16), a chi domandava come si dovessero onorare gli Dei, soleva rispondere: νόμῳ πόλεως, e ciò consuona anche con la massima pitagorica, che pur Proclo cita (p. 62 F) ad altro proposito: ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διάκεται, τίμα » (Fraccaroli).

(3) Il testo di Atenagora ha Φόρκος.

(4) *Tim.* p. 40 D-E trad. di G. Fraccaroli. Vedi anche in Clem. Al. *Strom.* V, 13, 84 citato un tratto di questo passo.

(5) περινοήσας. Qui il v. ha il significato di concepire con l'intelligenza; ragionar con la mente intorno a qualche cosa. Atenagora in questo punto vuol lasciar intendere che Platone arrivò fino al mistero della trinità, poichè egli non solo parlò del re dell'universo, causa di tutte le cose, ma anche del secondo e del terzo principio. Del resto

parlò delle proprietà di Lui, <vale a dire> del vero ente, della unità di natura, del bene che da Lui si effonde, cioè la verità, <Platone che parlò> della prima potenza <dicendo> e « tutte le cose sono intorno al re dell'universo e per lui sono tutte e di tutte egli è la causa », e del secondo e del terzo — « il secondo intorno alle seconde e il terzo intorno alle terze » (1) — credette egli che il conoscere la verità sulle cose che si dicono generate dalle sensibili, cioè dalla terra e dal cielo, fosse superiore alle sue forze? No, certo, non lo si può dire. Ma poichè riputò impossibile che degli dei generassero e venissero partoriti, dal momento che ciò che è generato deve di conseguenza aver un fine (2), e che inoltre è assai più difficile di questo far sì che il volgo muti opinione, il quale accetta senz'altro siffatte favole, <appunto> per questo egli disse che era superiore alle sue forze conoscere e parlare della generazione degli altri demoni, non potendo nè pensare nè parlare di una nascita di dei. E quel suo detto « Zeus il gran duce nel cielo, che guida il carro alato, procede per primo l'universo ordinando e curando, e a lui tien dietro l'esercito degli dei e dei demoni » (3) non si riferisce allo Zeus che si dice nato da Crono, ma con questo

---

già S. Giustino, I Apol. 60, fondandosi su un passo del Timeo e su questo stesso della seconda epistola platonica, aveva asserito che Platone riconosceva un Dio creatore, il primo principio, la seconda virtù, cioè il Figlio di Dio e la terza virtù, cioè lo Spirito; ma tutto ciò egli lo aveva appreso non da sè, ma dagli scritti di Mosè. È inutile aggiungere che la interpretazione data dai due Apologeti rispecchia piuttosto l'elaborazione del pensiero di Platone operatasi nelle scuole neo-platoniche.

(1) Plat. *ep.* II, p. 312 E. Marsilio Ficino così commenta: « Tres rerum ordines ad tres principes fontesque reducuntur. Ordo quidem formarum ad mundi animam, ordo vero rationum ad mentem angelicam, ordo denique idearum ad ipsum bonum. Et quia per ideas cuncta referuntur ad bonum, ideo Plato inquit circa omnium regem cuncta sunt, id est circa ipsum bonum sunt ideae perque ideas omnia. Circa secundum, id est mentem, sunt secunda, id est rationes quae sequuntur ideas. Circa tertium vero tertia, id est circa animam mundi formae. Significavit autem Deum esse rerum causam exemplarem, ubi dixit circa. Item finalem ubi ait Eius gratia, rursus efficientem quando subiunxit ipse causa est pulchrorum omnium ».

(2) Cfr. Minuc. Fel. *Oct.* XXI, 11 « ... quoniam moritur omne quod nascitur: divinum autem id est, quod nec ortum habet nec occasum ».

(3) *Phaedr.* p. 246 E. Cfr. *Cohort. ad Gr.* 31; Orig. *c. Cels.* VIII, 4; Tertull. *Apol.* XXIV, 3.

ei voleva indicare il nome del facitore dell'universo (1). E lo fa anche capire Platone stesso il quale non avendo modo di chiamarlo con altro vocabolo, usò il nome volgare non già come proprio di Dio, ma per la maggior chiarezza possibile, poichè Dio non può venir da tutti inteso, aggiungendo l'epiteto di *grande*, affine di distinguere il celeste <Zeus> dal terreno, il non generato dal generato, più giovane del cielo e della terra e più giovane dei Cretesi <stessi>, i quali lo trafugarono perchè non venisse ucciso dal padre (2).

XXIV. Ma che bisogno c'è che a voi, in tutto lo scibile versati, io stia a ricordare i poeti o a esaminare le dotttrine altrui? Sol questo mi basti dire: se anche poeti e filosofi non avessero riconosciuto che Dio è uno, e poi, quanto a questi <altri dei>, avessero pensato, alcuni, che fossero demoni; altri, materia; e altri, uomini che già furono, avremmo noi da essere meritamente cacciati via, essendo che la nostra dottrina fa distinzione e di Dio e della materia e della loro essenza? Come, infatti, affermiamo <esservi> Dio e il Figlio, il verbo di lui, e lo Spirito santo, un essere solo per natura, <ma distinti per ordine> (3) il Padre, il Figlio e lo Spirito, perchè Mente, Verbo e Sapienza del Padre è il Figlio, ed Emanazione come luce da fuoco (4) lo Spirito, così abbiamo compreso esservi anche altre nature che esplicano la loro attività sulla materia e per mezzo della materia (5). <Di queste> l'una <è>

---

(1) Eschilo, *Ag.* 160-62, già aveva detto: « Zeus, chiunque egli sia, se con questo nome gli è caro di esser chiamato, così io l'invoco ». E intendeva non lo Zeus della credenza volgare, ma la divinità, quella che può esser concepita dal filosofo.

(2) Questo Zeus terreno, secondo Atenagora, non è un dio, ma un uomo vissuto già in antichissimi tempi e poi divinizzato. Cfr. cc. XXVIII-XXX.

(3) La rintegrazione dello Schwartz, accolta anche dal Geffcken, διαιρούμεθα δὲ κατὰ τάξιν εἰς..., pare assai soddisfacente, se si confronta con c. X, p. 50 l. 8-9.

(4) Di nuovo la stessa similitudine che a c. X, p. 50 l. 4-5. Per la terza volta è ribadita la dottrina trinitaria.

(5) Il Puech, o. c. p. 190, n. 2, propende a dare a περὶ αὐτήν e δι' αὐτῆς un senso piuttosto locale cfr. c. XXV, p. 77. « Selon qu'ils résident dans l'air ou sur la terre, ces démons sont περὶ ὕλην ou δι' ὕλης, l'ὕλή étant spécialement constituée par les éléments lourds (liquides ou solides), dont l'air, matière ténue, est distingué, quoique, en un autre sens, il en fasse partie ».

nemica a Dio, non già nel senso che un qualche essere possa opporsi a Dio, come la discordia all'amore secondo <la teoria di> Empedocle (1), o la notte al giorno secondo che si vede — perchè se qualche cosa si fosse opposta a Dio avrebbe cessato di esistere (2), andando distrutta la sua sussistenza dalla potenza e dalla forza di Lui (3) — ma nel senso che questo spirito occupato circa la materia, creato da Dio, come gli altri angeli, e al quale fu affidata il governo sulla materia e sulle specie della materia, contrasta alla bontà di Dio la quale è suo attributo (4) e in Lui coesiste come il colore al corpo, senza di cui non può essere — non perchè sia quasi parte di lui, ma perchè è quasi una conseguenza che necessariamente coesiste in lui, unita e concorporata come il color fulvo nel fuoco e l'azzurro all'etere. Poichè la costituzione di questi angeli fu fatta da Dio per provvedere alle cose da Lui ordinate e disposte nel mondo, affinchè Egli avesse la piena e generale provvidenza dell'universo, e la particolare l'avessero gli angeli deputati alle cose particolari (5). E come <fece> con gli uomini, i quali sono dotati di libero arbitrio nella scelta del bene e del male — chè voi nè onorereste i buoni nè punireste i cattivi se in loro potere non fosse il far male o il far bene — e gli uni sono probi in quelle faccende che loro voi affidate, e gli altri infedeli, —

---

(1) Cfr. c. XXII, p. 69 e la n. 4. — Se così fosse, avremmo un vero dualismo, ciò che Atenagora nega affatto.

(2) Oppure anche: « perchè se in qualche cosa (o minimamente) si fosse opposta a Dio ».

(3) Inciso riportato anche da Metodio (come si disse nell'Introduzione (*ap.* Epiphan. *Haer.* 64, 20). Similmente, Metodio riporta ancora (*ap.* Epiphan. *ib.* 64, 21) il tratto che press'a poco va dalla linea 6 alla linea 12 di pagina 77, parte letteralmente e parte liberamente (cominciando da l. 14, « poichè la costituzione » ecc.).

(4) συμβεβηκός. Questa parola, osserva il Puech, o. c. p. 191, n. 1, qui designa una qualità essenziale, ma che per altro è distinta dall'essenza stessa. Dio solo possiede l'essere vero, ed è senza principio, mentre il diavolo non è che una creatura, e la sua malizia si oppone alla bontà di Dio. Ma egli non è un secondo principio, il contrario di Dio. Si sa che la teoria del dualismo, nel II sec., è formalmente esposta da Plutarco nel suo libro su Iside e Osiride. Atenagora certamente conosceva una teoria analoga, ma, come si disse, egli la rigetta in modo assoluto.

(5) Il concetto è, in sostanza, platonico (cfr. *Tim.* pp. 41 B-D, 42 E), ed era già stato esposto da Giustino, *II. Apol.* V, 2. Ma vedi ancora la nota 1 a p. 80.

così nello stesso modo stabilì la condizione degli angeli. E però una parte di essi — come dotati da Dio di libero arbitrio — rimasero fermi in quello per cui Dio li creò e li stabilì; altri invece fecero grave oltraggio (1) e alla essenza della lor natura e al loro principato, <e furono cioè> e questo principe della materia e delle sue specie, e altri stabiliti a questo primo firmamento (e voi sapete che nulla noi diciamo senza testimonianze, ma che esponiamo quanto fu pronunciato dai profeti) (2): quelli sono <gli angeli> che caddero nella concupiscenza di vergini e furono vinti dall'amore carnale (3), e il primo è colui che trascurò e si mostrò malvagio nella sovraintendenza di quanto gli era stato affidato.

Pertanto da quelli che si unirono alle vergini nacquero i così detti giganti; e se di costoro anche i poeti in parte fecero parola non meravigliatevi, chè tanto differisce la sapienza mondana <dalla profetica> quanto la verità dalla probabilità, l'una essendo celeste e l'altra terrena, e secondo il principe della materia:

« Ben sappiam dire molte menzogne che han forma di vero » (4).

XXV. Questi angeli adunque, caduti dai cieli e aggirantisi intorno all'aria e alla terra, nè capaci più di alzare lo sguardo alle cose sovracelesti (5), e le anime dei giganti, che sono

---

(1) ἐνύβρισαν. Il qual verbo denota la loro defezione e il motivo di questa defezione (l'orgoglio). Puech, o. c. p. 191-192, n. 2. Il male dunque non ha altra origine che il cattivo uso del libero arbitrio.

(2) Atenagora doveva pensare a *Gen.* VI, 1-5, e soprattutto al libro di Henoch, VI, 2, dove è detto espressamente che gli angeli figli del cielo osservarono le figlie degli uomini e le desiderarono, ecc.

(3) Come è noto, anche altri scrittori anteniceni ammisero questa opinione; ricordiamo qui Giustino (*I Apol.*, V, 2; *II Apol.*, V, 3), Tertull. *Apol.* XXII, 3, Clem. Aless. *Paed.* III, 2, 14.

(4) Hesiod. *Theog.* 27 (ed. Rzach). Il Puech pensa che con « principe della materia » Atenagora alluda ad Esiodo, considerandolo come inspirato dal diavolo a iniziare la falsa teologia dei Greci. Non crederei. A me pare che il senso sia questo: la sapienza profetica è verità ed è celeste, la mondana è probabilità ed è terrena; e con tutta questa sapienza mondana noi possiamo esser tratti a dir cose menzognere benchè abbiano un aspetto di vero, trascinativi e sedotti dal (oppure secondo l'esempio del) principe della materia.

(5) Accetto l'ὑπερουράνια del testo invece dell'emendamento οὐράνια (Schwartz e Wilamowitz). La parola trovasi in Platone anche poche righe dopo il passo del Fedro testè citato da Atenagora (cfr. p. 247 B e C), ed è qui appropriata per indicare le cose di Dio, e l'alta contemplazione cui dovrebbe lo spirito arrivare.

i demoni che vanno errando intorno al mondo, sono quelli che producono movimenti conformi, gli uni, cioè i demoni, alle nature che presero, gli altri, cioè gli angeli, alle concupiscenze che ebbero (1). Il principe della materia poi, come è dato di vedere dai fatti stessi, dirige e amministra le cose contrariamente alla bontà di Dio:

« A me spesso un pensiero ange i precordii
se le vicende umane il caso regga
o un demone, chè contro speme o contro
giustizia altri piombar dall'alto io vidi
ed altri sempre aver prospera sorte » (2).

Se l'esser o no fortunato contro speranza o contro giustizia rese Euripide impotente a stabilir di chi sia questo governo delle cose terrene in cui potrebbe dire taluno:

« E come, ciò mirando, i numi esistere
diremo, od in rispetto avrem le leggi? (3) —

ciò fece sì che anche Aristotele affermasse essere le cose che son sotto il cielo non governate da provvidenza (4), benchè la provvidenza eterna di Dio ugualmente perseveri su noi (5):

---

(1) « Athénagore fait cette distinction pour marquer que les Géants, fils d'anges et de *femmes*, sont plus matériels que les anges déchus ; ils le sont même plus que les hommes ordinaires, par leur stature prodigieuse et leur force brutale. Il n'en résulte pas que la matière soit le principe du mal ; Athénagore a pris d'avance assez de précautions pour nous faire bien entendre que ce principe est uniquement dans l'abus du libre arbitre [cfr. più sopra, pag. 77, l. 4] ; mais les passions (gourmandise, luxure) que les *démons* (au sens étroit du mot, *les géants*) éprouvent, et dont ils sont d'ailleurs responsables, comme les hommes, sont cependant en rapport avec les éléments dont ils ont été formés ; la faute des anges — leur amour pour les filles des hommes, — était en quelque sorte *contre nature* » (Puech, o. c. p. 193, n. 1).

(2) Eurip. framm. 901 (Nauck²). Degli ultimi due versi, corrotti, ho tentato d'indovinare il senso, seguendo l'emendamento del Methner; ma forse ha ragione lo Schwartz di dir questo luogo « insanabilis ». L'Otto pensa che Claudiano avesse in mente questi versi di Euripide, quando cantava : « Saepe mihi dubiam traxit sententia mentem | curarent Superi terras an nullus inesset | rector et incerto fluerent mortalia casu ».

(3) Altro framm. di tragici adespoto (il 99° del Nauck²).

(4) Cfr. *de mund.* 6.

(5) Vedi nel *de resurr.* c. XVIII e XIX di Atenagora ancor meglio affermato il concetto della provvidenza di Dio.

— « la terra a forza, voglia oppur non voglia,
produce l'erbe ad ingrassarmi il gregge » (1); —

invece la provvidenza particolare si stende secondo verità, non a capriccio, sui degni, e tutto il resto è governato secondo la comune legge e ragione della natura (2).

Ma poichè i movimenti demoniaci che derivano dallo spirito nemico e le operazioni <sue> producono questi impeti disordinati *** (3), nell'interno e all'esterno eccitando gli uomini, quali in un modo quali in un altro, o individualmente o per nazioni, partitamente o insieme a seconda della influenza della materia o della affinità col divino (4), per questo alcuni, pur di non poca dottrina, credettero che questo universo stia insieme non per un certo ordine, ma sia trascinato e messo a soqquadro da cieco caso, e non sanno che di quanto appartiene alla costituzione di tutto il mondo nulla v'ha di disordinato e di trascurato, ma ogni cosa fu fatta con ragione, sì che nè anche trasgredisce l'ordine che le è stabilito. L'uomo poi, conforme a chi lo ha fatto, anch'egli conserva il buon ordine e quanto alla natura della generazione che ha una medesima e comune ragione <di procedere>, e quanto alla disposizione della forma del corpo che non trasgredisce la legge impostale, e quanto al fine della vita che resta uguale e comune <a tutti>; ma riguardo alla sua propria ragione e all'operazione del principe <malvagio> che lo domina e dei demoni che gli tengon dietro, gli uomini, chi in un modo chi in un

---

(1) Eurip. *Cycl.* 332-333.
(2) Così intendo, secondo l'emendemento del Geffcken.
(3) Il testo ha ἤδη καὶ, corrotto.
(4) Queste parole « dell'affinità col divino » vanno riferite non ai demoni, come vorrebbe il Geffcken, ma, col Puech, agli uomini stessi. « Les démons cherchent à incliner les hommes dans le sens de la matière (dans le sens où certains éléments de la nature humaine l'attirent déjà), et ont à lutter contre la συμπάθεια πρὸς τὰ θεῖα (les forces rationnelles et morales de notre âme, qui l'élèvent vers Dieu) ». (Puech, o. c. p. 195, n. 1). Dunque Atenagora vuol dire che i demoni premono su gli uomini più o meno efficacemente a seconda dell'influenza che su questi uomini esercita la materia o l'affinità col divino, cioè quella forza che ci tira verso Dio, quell'aspirazione che ogni uomo ha verso Dio.

altro, sono trascinati e mossi, benchè tutti abbiano in sè stessi la medesima facoltà di ragione (1).

XXVI. Quelli poi che li attirano intorno agli idoli sono i demoni anzi detti, i quali si attaccano al sangue delle vittime e le vanno dattorno lambendole; e quegli dei che piacciono al volgo, coi nomi dei quali vengono chiamate le imagini, sono stati degli uomini, come si può sapere dalla loro storia. Che poi siano i demoni quei che usurpano i nomi ne fa fede l'attività di ciascuno di loro (2). Chi infatti recide i genitali,

---

(1) Gioverà tentare di schiarire in poche parole la teoria di Atenagora sulla provvidenza, che, per vero dire, appare alquanto oscura. Egli ammette: 1) una provvidenza generale di Dio che si esercita su *tutto il mondo* per mezzo di leggi generali; 2) una legge di natura che presiede sulla costituzione fisica dei singoli esseri viventi, per la quale il buon ordine è necessariamente osservato da questi sia nella struttura del loro essere fisico, sia nelle funzioni loro organiche o vitali (generazione, sviluppo e decadimento dell'organismo); 3) una provvidenza o amministrazione dei particolari (la provvidenza particolare) affidata agli angeli per la quale essi sorvegliano gli individui, in modo speciale per ciò che riguarda i loro atti razionali. Ma degli angeli, come che dotati di libero arbitrio, una parte si serbò fedele a Dio, e però rimasero fermi nel loro ministerio e lo esercitano secondo il volere supremo di Dio e sulle cose e su gli uomini che ne sono degni; l'altra parte invece prevaricò ribellandosi a Dio e decadde perciò dal proprio principato, e volendo il male cercano il male anche dell'uomo. Questi angeli decaduti pertanto influiscono sull'uomo, o singolarmente, o collettivamente preso, senza per altro determinarlo *necessariamente* al male, perchè anche l'uomo è dotato di libero arbitrio. E però se il male, cioè il perturbamento dell'ordine voluto da Dio, esiste nel mondo, esiste per il cattivo uso che del libero arbitrio fanno e i demoni e gli uomini stessi; ma di esso non va incolpato Dio quasi che non si curasse degli uomini.

Farà meraviglia, osserva il Puech, che la legge di natura rientri nella provvidenza particolare invece che nella generale, ma molto probabilmente ciò deve dipendere dall'adattamento che Atenagora fece di una teoria stoico-platonica della provvidenza e dei demoni ricordata in [Plutarco] *de fato* c. 9. Essa ammetteva: 1) una prima Provvidenza, del Dio supremo; 2) una seconda provvidenza degli dei secondari sulla conservazione e perpetuazione delle razze e sul complesso delle cose umane; 3) una terza provvidenza dei demoni preposti a custodi e sorveglianti dei singoli uomini. Ora la dottrina cristiana non poteva accogliere la teoria degli dei secondari, e però questa seconda provvidenza Atenagora la coordinò con la provvidenza particolare affidata agli angeli, forse avendo di mira quanto dice Platone nel *Timeo* p. 41 B-D. E può anche essere che le oscurità che pur rimangono nella esposizione di Atenagora dipendano sempre da questa difficoltà di adattamento. Cfr. poi Schwartz, o. c. p. 127-129; Puech, o. c. p. 194-195.

(2) Perchè essa si esplica in azioni cattive, come subito dopo è detto.

come i sacerdoti di Rea, chi li taglia dentro o li cincischia come quelli di Artemide, che in Tauride scanna gli ospiti (1). E tralascio di dire di coloro che con coltelli o con flagelli di osso deturpano se stessi **** e quante specie di demoni... (2). Poichè non è proprio di Dio l'eccitare ad atti contro natura, chè « quando il demone prepara dei mali all'uomo, prima gli danneggia la mente » (3); Dio per lo contrario, che è perfettamente buono, è <anche> eternamente benefico. Che altri pertanto siano quelli che operano <nei simulacri>, e altri quelli cui essi vengono eretti sono massimo argomento la Troade e Pario: la Troade ha le immagini di Nerillino, nostro contemporaneo (4), e Pario quelle di Alessandro (5) e di Proteo (6). Di Alessandro v'è ancora nella piazza e il sepolcro e l'imagine. Pertanto, altre statue di Nerillino son un ornamento pubblico, se pure siffatte statue sono un ornamento di una città, una però ve ne ha che si crede renda oracoli e guarisca gli ammalati, motivo per cui quelli della Troade e gli fanno sacrifizi e ne cospargono d'unguenti la statua e la coprono di corone d'oro. E delle statue di Alessandro e di Proteo (e voi non ignorate che costui ad Olimpia si gettò nel fuoco), questa pure, si dice, dà oracoli; e a quella di Alessandro

— « Paride sciagurato, bellissimo il volto, di donne seduttor (7), —

---

(1) Ma forse quest'ultima proposizione è una glossa.

(2) Passo corrotto, o gravemente lacunoso. Non saprei qual senso suggerire; la rintegrazione del Geficken è affatto arbitraria.

(3) Ricorda un framm. adespoto di un qualche tragico (455, Nauck²).

(4) Di costui non sappiam altro di quanto ci dice Atenagora. Doveva essere uno dei tanti indovini o filosofi mistici del II sec. Il nome di Nerillino trovasi tra i Romani, cfr. Tac. *Ann.* XIII, 43; e vedi Renan, *Hist. des Orig. du Chr.* VI, p. 430.

(5) L'Alessandro di cui qui si parla con tutta probabilità è il famoso Alessandro di Abounoteico in Paflagonia (II sec.) messo in canzonatura da Luciano, *Alex.* Vedi per altro Puech, o. c. p. 196-197, n. 2, che non crede del tutto confutata l'opinione del Gesner che riconosceva in questo Alessandro il figlio di Priamo, Paride.

(6) Proteo è lo stesso che il Peregrino (sec. II) sberteggiato da Luciano (*de morte Per.*) che ce lo presenta come un volgare imbroglione. Dopo mille peripezie si gettò nel fuoco ad Olimpia. È ricordato anche da Tertull. *ad mart.* IV, 20, e da Taziano, 25.

(7) Hom. *Il.* III, 39.

si fanno pubblici sacrifici e feste come a un dio che presta orecchio a chi chiede (1). O son forse Nerillino e Proteo e Alessandro che così operano nelle statue o piuttosto è la natura della materia?

Ma quella materia è rame; or che cosa può il rame di per se stesso, il quale si può trasformare di nuovo in un'altra figura, come, presso Erodoto, fece Amasi col bacino da lavare i piedi (2)? E Nerillino e Proteo e Alessandro che possono di più per gli ammalati? Poichè ciò che l'imagine si dice che operi al presente, l'operava anche quando Nerillino era vivo e quando era ammalato.

XXVII. Dunque? <che si ha da dire?> Innanzi tutto i movimenti irrazionali dell'anima governata dalla fantasia circa le opinioni, or questa or quell'altra imagine traggono dalla materia, o se le formano e le partoriscono a se stessi. A ciò va soggetta l'anima specialmente quando accoglie lo spirito della materia e si immedesima con esso, mirando non alle cose celesti e al loro fattore, ma giù in basso verso le terrene, per parlare in generale, quasi fosse divenuta solamente sangue e carne e non più puro spirito. Pertanto questi movimenti dell'anima non diretti dalla ragione, ma dalla fantasia, generano delle pazze imaginazioni per gli idoli: quando poi l'anima, tenera e facile a guidarsi, ignara e inesperta di sode dottrine, non avvezza a contemplare la verità, e che non sa considerare chi sia il padre e il creatore dell'universo, resta dentro impressionata da false opinioni su se stessa, <allora> i demoni della materia, che sono ghiotti del fumo odoroso e

---

(1) ὡς ἐπηκόῳ θεῷ. Questo epiteto dato a un dio si trova di frequente nelle iscrizioni del II sec. Cfr., p. es., *Bull. de corr. hell.*, 2-3.

(2) Hdt. 2, 172: « Amasi possedeva eziandio un bacino d'oro, in cui esso e gl'invitati alla sua mensa solevano sempre lavare i piedi. Ora il re comandò d'infrangere questo bacino e di convertirlo in un simulacro di un Dio; poi lo fece collocare in un luogo molto opportuno della città. E gli Egiziani ci correvano in folla e l'adoravano riverenti. Il che risaputo da Amasi, convocò il popolo, e gli aprì il segreto dicendo che quel simulacro non era altro che la trasformazione di un bacino usato già per recervi, ed orinarvi, e lavarvisi i piedi; là dove ora è fatto segno della massima riverenza. E qui soggiungeva Amasi, che le proprie vicende assomigliavano perfettamente alla sorte di quel bacino » (trad. di M. Ricci).

del sangue delle vittime e che ingannano gli uomini, giovandosi di questi erronei movimenti dell'anima dei più, e ossessionandone i pensieri, inondano queste anime di strane idee come se fluissero dai simulacri e dalle statue; e quante volte l'anima di per se stessa, come che immortale, si muove guidata da ragione, o prevedendo il futuro, o rimediando il presente, di ciò raccolgono il vanto i demoni (1).

XXVIII. Ma forse è necessario, per quanto si è detto precedentemente, far qualche parola sui nomi <degli dei>. Erodoto, pertanto, e Alessandro figliuolo di Filippo nella lettera alla madre (2) (e di ambidue si narra che in Eliopoli e a Menfi e a Tebe si abboccassero con quei sacerdoti) dicono che da essi impararono che <gli dei> sono stati degli uomini.

Erodoto <scrive> (3): « E pertanto <mi> dimostrarono che quelli di cui erano le imagini sono stati tali, ma di gran lunga diversi dagli dei. E <mi narrarono> che prima di costoro, gli

---

(1) La teoria di Atenagora sulla idolatria si può riassumere così: Gli dei adorati dalle genti non sono demoni, ma bensì uomini che già vissero in altri tempi; dunque questi dei non sono più che dei *nomi*, nè possono quindi attribuirsi a loro quelle certe attività misteriose che paiono provenire dagli idoli. L'idolatria con tutte le sue conseguenze, funeste sempre alla elevazione spirituale dell'uomo, dipende dai demoni, e per questo motivo: i demoni non possono operar miracoli; ma possono bensì tentare di allontanar l'uomo da Dio e indurlo a considerar come Dio la materia; donde l'idolatria. Se poi le statue e i simulacri dei così detti dei sembrano produrre *miracoli*, ciò non dipende che da un deplorevole inganno dei demoni stessi che si usurpano quel bene che l'anima umana per la sua natura è capace di produrre. E vale a dire: l'anima nmana « licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus et concupiscentiis evigorata, licet falsis deis exancillata », come dice Tertulliano, *Apol.* XVII, 4-5, è di natura sua essenzialmente buona, « et sanitatem suam patitur », ed è immortale; e però trova in se stessa la potenza di rimediare al presente o di prevedere il futuro; ma i demoni, ossessionandola, le fan credere che questa potenza derivi non già da lei, ma dai simulacri che essa adora. — V. poi nell'opera di R. Heintze *Tertullians Apolog.* pp. 390 sgg. un breve confronto tra la demonologia di Giustino, Taziano, Atenagora e Tertulliano.

(2) È ricordata anche da Minuc. Fel. *Oct.* XXI, 3, e da S. Agostino, *de civ. Dei*, VIII, 5, ecc. « Exstitisse talem epistulam, testante Plutarcho, docet Otto, p. 145, n. 2, sed eam ad quam Patres provocant falsam esse. Ceterum non Thebis Alexander, ut refert Athenagoras, sacerdotes audivit, quippe qui non ultra Memphim procedere potuerit ». Arnould, o. pp. 60-61, n. 2.

(3) Hdt. 2, 144.

dei furono quelli che signoreggiarono l'Egitto, abitando con gli uomini, e che uno fra essi tenne sempre l'imperio; ma che per ultimo vi regnasse Oro, figlio di Osiride, che i Greci chiamano Apollo. Costui, abbattuto Tifone, fu l'ultimo re dell'Egitto. Osiride poi in lingua greca è Dioniso ».

Dunque e gli altri e l'ultimo furono re dell'Egitto; e da questi vennero ai Greci i nomi degli dei. Apollo poi è figlio di Dioniso e di Iside, come dice lo stesso Erodoto (1): « E raccontano che Apollo e Artemide siano figli di Dioniso e di Iside, e che Leto li abbia allevati e salvati ».

Questi pertanto, che furono di origine celeste (2), essi li ebbero per primi re, <e> parte per ignoranza del vero culto verso la divinità, e parte in grazia del loro imperio li credettero dei insieme con le loro mogli. « E tutti gli Egiziani sacrificano i buoi puri maschi e i vitelli, però non è loro lecito sacrificare le femmine, ma sono sacre ad Iside; poichè la statua d'Iside che ha forma muliebre è fornita di corna bovine allo stesso modo che i Greci dipingono Io » (3).

E chi in tali racconti potrebbe meritar maggior fede di quelli che per la successione naturale di padre in figlio hanno ricevuto coll'ufficio di sacerdote anche la cognizione di queste storie? Non è infatti verosimile che ministri i quali venerano i simulacri mentiscano nel dire che furono uomini. Se dunque Erodoto avesse asserito che gli Egiziani intendono parlare degli dei come di uomini, anche ad Erodoto non ci converrebbe credere affatto, come a un inventor di favole, quando dice: « Non è però mia intenzione il riferire, all'infuori dei soli nomi loro, quanto mi veniva fatto di udire dei racconti sulle divinità » (4). Ma poichè Alessandro ed Ermete Trismegisto che congiunge la propria stirpe con la loro, e infiniti altri, per non enumerarli uno per uno, <dicono la stessa cosa>, più non

---

(1) Hdt. 2, 156.
(2) Il testo ha: οὓς οὐρανίους γεγονότας. È per altro molto suggestivo l'emendamento dello Schwartz: οὓς οὖν ἀνθρώπους γ., « questi pertanto che furono uomini ».
(3) Hdt. 2, 41.
(4) Hdt. 2, 3.

resta ragione alcuna perchè essi, per aver regnato, vengano riputati dei. Che poi fossero uomini, lo dichiarano anche i più colti degli Egiziani, che dicendo dei l'etere, la terra, il sole, la luna, tengono gli altri per uomini mortali, e per templi i loro sepolcri: e lo dichiara anche Apollodoro nel suo libro sugli dei (1). Erodoto poi chiama misteri anche i loro casi: « E del modo con cui si celebra la festa d'Iside nella città di Busiride ho già detto più sopra. Tutti, uomini e donne, dopo il sacrificio si percuotono in segno di cordoglio, e son molte miriadi di persone. Ma in qual maniera si percuotano non credo cosa santa il dire » (2). <Or> se sono dei, sono anche immortali, ma se si compiangono e se le passioni sono i loro misteri, sono uomini. <E ancora> lo stesso Erodoto: «Nella città di Sai nel tempio di Atena, dietro la cella, addossato a tutto il muro del tempio v'è anche il sepolcro di colui che (3) non credo religioso nominare in questa occasione. E trovasi lì vicino uno stagno ornato in giro di un margine di pietra, la cui ampiezza mi pare sia appunto del così detto lago circolare in Delo. E in questo stagno gli Egiziani fanno nottetempo le rappresentazioni dei casi di quel dio, le quali essi chiamano misteri » (4). E non solo si mostra il sepolcro di Osiride, ma anche la sua mummia: « Quando vien loro portato un cadavere mostrano ai portatori alcuni esemplari in legno di imagini di cadaveri imitati al naturale, e dicono che la più perfetta sia di colui che non mi faccio lecito di nominare a questo proposito » (5).

XXIX. Ma anche i poeti e gli storici greci dicono di Eracle:

> « Nè paventò, l'iniquo, de' numi lo sguardo, nè quella
> mensa rispettò ch'egli innanzi gli porse, e l'uccise » (6),

<e cioè> Ifito. Un individuo di tal fatta era naturale che desse

---

(1) Apollodoro ateniese, grammatico del II sec. a. C., vissuto a Pergamo sotto Attalo II. La sua opera principale, di cui parla Atenagora, ora perduta, constava di 24 libri.
(2) Hdt. 2, 61.
(3) Cioè di Osiride.
(4) Hdt. 2, 170.
(5) Hdt. 2, 86.
(6) Hom. *Od.* XXI, 28-29.

in pazzie, era naturale che desse fuoco alla pira e vi si abbruciasse! (1) E di Asclepio <cantò> Esiodo:

« degli uomini il padre e dei numi
pieno d'ira scagliò dall'Olimpo la folgore ardente
e il Latoíde uccise, di Febo lo sdegno eccitando » (2);

e Pindaro:

« Ahi che dal lucro anche saggezza avvincesi:
E anche lui l'oro col prezzo magnanimo
Che in mano gli apparì, trasse a disciogliere
Da morte un uom defunto:
ma con le man tra lor scagliando, l'alito
Zeus dai lor petti emunse,
e il fulmin rosso la morte piantò » (3).

Dunque costoro o erano dei, <e allora> nè poterono esser presi al modo degli uomini dall'avidità dell'oro:

— « Oro, ai mortali bene graditissimo:
diletto ugual non offrono nè madre
nè figli » (4) —

(chè la divinità non ha bisogno ed è superiore alla cupidigia), nè potevano morire; o erano uomini, e <allora> furono malvagi per ignoranza e da meno delle ricchezze. Che bisogno c'è che io più spenda parole ricordando o Castore o Polluce (5) o Amfiarao, i quali ieri o ier l'altro, per modo di dire, nati uomini da uomini, vengono tenuti per dei? quando anche Ino

---

(1) Notissimo è questo mito. Cfr. ancora Aristid. *Ap.* X, 9; Iustin., *I Ap.* XXI, 2; Tatian. 3; Teoph. *ad Autol.* I, 9; Tertull. *ad nat.* II, 14; Minuc. Fel. *Oct.* XXIII, 7.

(2) Framm. 125 (109), Rzach.

(3) *Pyth.* III, 54-58 (traduz. di G. Fraccaroli). Cfr. Aristid. *Apol.* X, 5 (ed. Geffcken); Iustin., *I Apol.* XXI, 2; Teoph., *ad Aut.* I, 13; Clem. Al., *Protr.* II, 30, 2; Orig. *c. Cels.* III, 22; Tertull. *ad nat.* II, 14, *Apol.* XIV, 7; Minuc. Fel. *Oct.* XXXIII, 7.

(4) Eurip., framm. 324, 1-3 (Nauck²).

(5) Osserva il Geffcken che i nomi di Asclepio, Dioscuri e Eracle (uomini deificati), costanti nella antica polemica, ritornano nella più recente, e ricorda Clem. Aless. *Protr.* II, 30 (Asclepio, Dioscuri, Eracle); Minuc. Fel. *Oct.* XXIII, 7 (Castores, Aesculapius, Hercules), e Firmico, 12, 8 (Castores, Hercules, Aesculapius).

stessa (1) dopo quella sua pazzia e quanto le accadde in quello stato (2), pensano che sia diventata una divinità

« Quei ch'errano sul mar, e di Leucotea
la chiamano col nome » (3),

<come pure> il figlio di lei <che>

« Divo Palémone i nocchier diranno » (4).

XXX. Che se anche essendo pur tanto detestabili e odiosi a Dio ebber fama di esser dei, e se la figlia di Dercete Semiramide, donna lasciva e sanguinaria, fu glorificata qual dea Siria, — e i Siri in grazia di Dercete venerano i pesci e in grazia di Semiramide le colombe (perchè, ed è cosa assurda, in colomba fu cambiata quella donna, come vuole una certa favola che trovasi in Ctesia) (5) — qual meraviglia se alcuni, per l'imperio o per la tirannide che esercitarono, siano stati chiamati dei dai loro contemporanei? Dice la Sibilla, ricordata anche da Platone (6):

« Ed era allor la decima età de la schiatta mortale
da che il diluvio de l'acque inondò le primissime genti,
e regnarono Crono e Titano e Giapeto, robusta
de la Terra progenie e del Cielo, che sì li chiamaro
gli uomini quando al Cielo e a la Terra imponevano il nome,
poi che costoro i primi comparver di tutti i mortali » (7),

---

(1) Ino figlia di Cadmo, sorella di Semele e moglie di Atamante re d'Orcomeno.

(2) Resa pazza furiosa da Era (cfr. Eurip. *Med.* 1282 sgg.), insieme col marito (cfr. Ovid. *Met.* IV, 416 sgg.) si gettò col figlio Melicerte (l'altro, Learco, era stato ucciso da Atamante) in mare tra Megara e Corinto. Madre e figlio, mutati in divinità marine, venivano considerati come genî benefici del mare. Melicerte ebbe il cognome di Palemone e fu associato nel culto a Posidone. I casi di Ino offrirono ad Euripide argomento di una tragedia, ora perduta, imitata dai tragici latini.

(3) Frammento di un qualche tragico greco adesp. (100, Nauck²).

(4) Id. (adesp. 101, Nauck²).

(5) Framm. 5.

(6) Cfr. *Phaedr.* p. 244 B. Ma in Platone è ricordata solo incidentalmente.

(7) Orac. sibyll. III, 108-113 (ed. Geffcken). I vv. 108-111 sono riportati in latino anche da Tertull. *ad Nat.* II, 12. È noto che i versi sibillini avevano grande autorità presso molti scrittori cristiani. Tertulliano *ib.* dice: « illa scilicet Sibylla veri vera vates de cuius vocabulo daemoniorum vatibus induistis ». E cfr. la *Cohort. ad Graec.*, 37-38.

e se altri <parimenti> furono tenuti per tali o per la loro forza, come Eracle e Perseo, o per la loro arte, come Asclepio?

Costoro pertanto, ai quali o i sudditi o gli stessi principi tributarono onore, parte per il timore, parte per il rispetto, conseguirono il nome <di dei> — così anche Antinoo (1) per benevolenza dei vostri progenitori verso i sudditi ottenne d'essere tenuto per un dio (2) — quelli poi che vennero dopo di loro senz'altro esame li accettarono come tali.

« Mendaci sempre i Cretesi (3)! la tomba t'eressero, o sire,
Essi, i Cretesi! Ma tu non se' morto!... » (4).

Mentre, o Callimaco, presti fede alla nascita di Zeus, la neghi al suo sepolcro, e mentre ti pensi di mettere un velo alla verità, anche a quei che l'ignorano tu bandisci che è morto; e se volgi gli occhi all'antro, richiami alla memoria il parto di Rea; se poi guardi alla tomba, di tenebre avvolgi la sua morte, e non sai che solo eterno è il non genito Iddio! O sono falsi infatti i racconti del volgo e dei poeti su gli dei, e <allora> è inu-

---

(1) Giovane bellissimo di Claudiopoli in Bitinia, favorito di Adriano, che lo collocò tra gli dei dopo la sua morte (morì annegato nel Nilo l'anno 122). In suo onore eresse un tempio a Mantinea e fondò la città di Antinopoli. Il Museo Vaticano possiede una delle tante statue che di lui Adriano fece erigere per tutto l'impero. Cfr. Wernicke in Pauly-Wissowa, *R. E.* I, pp. 2439-41. L'apoteosi di Antinoo, « il terreno Ganimede del terreno Zeus romano », come lo dice il Geffcken, o. c. p. 227, è fatta segno ai dardi dell'apologetica cristiana, come si può vedere in Giustino, *Apol.* I, 29, 4, Taziano, 10, Teofilo, *ad Autol.*, III, 8, Clem. Aless. *Protr.* IV, 49, 1, Origene *c. Cels.* III, 36, 37, VIII, 9, Tertulliano, *adv. Marc.* I, 18, *Apol.* XIII, 8 (« cum de paedagogiis aulicis nescio quem synodi deum facitis »), ecc., ecc.

(2) Questo non significa che il *leale* Atenagora vedesse nell'Apoteosi di Antinoo un « Akt besonderer Leutseligkeit der Herrscher », come vorrebbe il Geffcken, o. c. p. 227, ma bensì vuol dire che Antinoo aveva da render grazie di questo onore alla benevolenza (φιλανθρωπία) dei precedenti imperatori, non già ai proprii meriti, se i sudditi così lealmente si erano accontentati della sua apoteosi. Cfr. R. Heinze, o. c. p. 357, n. 2.

(3) E S. Paolo, *Tit.* 1, 12-13: « Dixit quidam ex illis proprius ipsorum propheta: Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri. Testimonium hoc verum est ».

(4) Callim., *Hymn. in Iov.*, 8-9. Taziano, 27, dice: « Presso di voi si mostra il sepolcro di Zeus Olimpio, benchè si dica che i Cretesi mentiscano ». L'accenno al sepolcro di Zeus in Creta è comune nell'Apologetica: cfr. ancora Teoph., *ad Autol.* I, 10; Clem. Alex., *Protr.* II, 37, 4; Orig. *c. Cels.* III, 43; Tertull. *Apol.* XXV, 7; Minuc. Fel. *Oct.* XXI, 8, ecc.

tile il loro culto (chè non esistono quelli di cui non può esser vera la storia), oppure sono vere le generazioni, gli amori, gli omicidi, i furti, le evirazioni, le folgori, e <in tal caso> più non esistono, avendo finito di essere, poichè ebbero anche nascimento mentre prima non erano. E qual ragione v'è infatti di prestar fede ad alcuni di questi racconti e ad altri no, mentre i poeti ce li hanno riferiti con tanta solennità? Coloro per cui mezzo essi furono tenuti per dei, col renderne tanto imponente la storia, non avrebbero certo bugiardamente inventato i loro casi (1).

Che dunque noi non siamo atei, ammettendo un Dio creatore dell'universo, e il Verbo di Lui, secondo le mie forze, sebbene non adeguatamente al merito, resta da me dimostrato.

XXXI. Ma dopo di ciò, vanno inventando a carico nostro certi pasti e accoppiamenti scellerati (2), e per credere di odiarci con ragione, e pensandosi di farci paura, e di allontanarci dal nostro tenor di vita, o di renderci i magistrati duri e inesorabili per l'enormezza delle colpe; <e così> si prendono gioco di noi, che però ben sappiamo esser costume fin ab antico, e non solo contro di noi, per una certa legge e ragione divina continuato a seguirsi, che la malvagità faccia guerra alla virtù. Così anche Pitagora fu arso vivo insieme con trecento compagni (3), Eraclito fu bandito da Efeso (4), Democrito

---

(1) Osserva rettamente l'Arnould, o. c. p. 64, che tutta questa argomentazione « non est sine ullo mendo, nam poetae facillime imprudentes, non mendaces falso quaedam tradita de diis referre potuerunt, haud alio modo ac si quid dubium de uno et vero Deo relatum fuisset, hunc Deum non esse nihil idcirco probaretur ».

(2) Cfr. c. III.

(3) Il numero dei discepoli di Pitagora oscilla fra i trecento (Lucian. *vitt. auct.* 6) e i seicento (Diog. Laert. VIII, 15). Se è vero che i suoi discepoli furono perseguitati, è incerto per altro che perissero tra le fiamme e in numero di trecento (cfr. ciò che dice Diog. Laert. VIII, 39-40); come pure è incerto se Pitagora fosse coinvolto nella persecuzione oppure morisse prima che questa scoppiasse.

(4) Nacque circa il 540 a. C. Su Eraclito vedi il lavoro di E. Bodrero (*Testimonianze e frammenti*) nella collezione « Il pensiero greco », Torino, Bocca.

da Abdera perchè accusato di pazzia (1), e a Socrate condannato a morte dagli Ateniesi (2). Ma come quelli per l'opinione del volgo non furono da meno nei rispetti della virtù, così neppure la nostra rettitudine di vita, verrà offuscata per la inconsulta maldicenza di alcuni, poichè noi siamo in onore presso Dio. Tuttavia anche queste accuse io voglio affrontare.

Io pertanto ben so che davanti a voi e per quanto sono venuto dicendo, ho scolpato me stesso. Voi infatti che per acutezza d'ingegno superate chiunque regoli la sua vita verso Dio quasi a fil d'archipenzolo, perchè ciascuno di noi abbia da essere scevro di colpe e irreprensibile al suo cospetto (3); voi, <dico>, ben sapete che costoro mai non accoglieranno in mente l'idea del più lieve peccato. Che se fossimo persuasi di dover vivere solo questa vita, ci sarebbe forse motivo di sospettare che noi traviassimo col renderci schiavi della carne e del sangue o col lasciarci vincere dall'utile o dalle passioni. Noi invece sappiamo che Egli notte e giorno è presente ai pensieri e alle parole nostre, che è tutto luce e vede nel cuor nostro (4), <e> siamo persuasi che liberatici di questa vita, o un altra ne vivremo migliore della presente e tutta celestiale, non più terrena, — poichè presso Dio e con Dio rimarremo immutabili e impassibili nell'anima, non già come corpi, benchè anche questo avremo, ma come spirito celeste; — oppure, se

---

(1) Su Democrito (460-350 a. C. circa) sappiamo pochissimo di positivamente certo. Già nell'antichità sulla sua vita si andarono formando molte leggende di nessun valore storico. Atenagora qui si attiene a una di queste leggende.

(2) Cfr. Iustin., *I Apol.* V, 3-4. Su Socrate presso gli scrittori pagani cfr. A. Harnack, *Reden u. Aufsätze*, t. I, 27 e sgg., e anche G. Natali, *Socrate nel giudizio dei Padri apologisti*, Ascoli Piceno, 1912. Costoro dunque, secondo Atenagora, soffersero perchè i demoni perseguitano la verità dovunque si trovi, e però furono in qualche modo precursori della fede cristiana (cfr. Puech, o. c. p. 183; Arnould o. c. p. 66). Anche di qui si rileva che il nostro apologeta cerca, come Giustino, una via di conciliazione tra fede e filosofia. Vedi, al contrario, come Taziano, nemico acerrimo della coltura ellenica, vilipenda alcuni di questi filosofi onorati da Atenagora.

(3) La lezione è incerta, ma il senso è sicuro.

(4) « ... nos qui sub Deo, omnium speculatore, dispungimur ». Tertull. *Apol.* XLV, 7.

con gli altri precipiteremo a ruina, l'avremo <questa vita> in condizioni miserabili e nel fuoco (1); — Dio infatti non formò anche noi come pecore o giumenti, quasi opera accessoria (2) e perchè perissimo e vanissimo nel nulla. E però non è verosimile che noi vogliamo deliberatamente il male, nè che ci diamo da noi stessi in mano del grande giudice per essere puniti.

XXXII. Non fa dunque nessuna meraviglia se costoro inventino sul conto nostro quel che essi dicono dei loro dei. Le loro passioni infatti le presentano come misteri; per altro se vogliono giudicare per grande scelleratezza l'accoppiamento licenzioso e senza restrizioni, sarebbe giusto che essi o abborrissero Zeus, che da Rea sua madre e dalla figlia Persefone procreò dei figli (3), e che tolse in moglie la sua propria sorella, o abborrissero Orfeo il cantor di questi fatti, perchè rappresentò Zeus ancor più empio e scellerato di Tieste, chè costui <almeno> si congiunse alla figlia per un responso dell'oracolo, bramando d'esser re e di vendicarsi (4).

Noi invece tanto siamo lontani dall'essere indifferenti <circa le unioni carnali> che non ci è neppur lecito di guardare con desiderio voluttuoso, perchè, è detto: « chi guarda una donna per fine disonesto già ha commesso adulterio in cuor suo » (5). Costoro, adunque, cui non è permesso di mirare nulla più di quello per cui Dio formò gli occhi, affinchè ci fossero di lume (6), costoro cui il guardar con compiacenza è adulterio,

---

(1) Atenagora non fa nessuna allusione al millenarismo, affermato p. es., da Giustino (*Tryph.* 80-81), nè qui, nè nell'altra sua opera sulla risurrezione, e neppure parla della estinzione momentanea dell'anima umana (tra la morte e l'ultimo giudizio), come fa, per es., Taziano.

(2) Similmente Giustino, *I Apol.* XLIII, 8.

(3) Cfr. sopra c. XX.

(4) Il Geffcken a schiarimento della citazione di Atenagora, riporta un passo di Servio *comm. in Aen.* XI, 262: « sed cum Thyestes post cognitum facinus [e cioè di Atreo che gli aveva ammanite le carni dei suoi figliuoli] requireret ultionem, ei Apollo respondit posse ab alio scelere illius facinoris vindicem nasci, scilicet si cum Pelopia, filia sua, concumberet ».

(5) Cfr. Matth. V, 28. Citazione frequente negli Apologeti.

(6) « Lucerna del tuo corpo è l'occhio tuo ». Matth. VI, 22.

— chè per altro uso gli occhi furono fatti, — costoro che verranno giudicati fin nei pensieri, come mai costoro non sarebbero creduti casti? (1). La nostra dottrina non è nella condizione delle leggi umane, cui un malvagio potrebbe anche sottrarsi (2) — e fin da principio, o imperatori, io vi dimostrava che essa è insegnata da Dio (3),— ma noi abbiamo una legge (4) che stabilì come norma di giustizia noi stessi e il nostro prossimo (5). E però a seconda dell'età consideriamo gli uni quali figli e figlie, gli altri quali fratelli e sorelle, e ai più vecchi di noi tributiamo l'onore di padri e di madri (6). Quelli pertanto che chiamiamo fratelli e sorelle e con gli altri nomi di parentela, abbiamo massima cura che rimangano senza oltraggio e inviolati nella persona, poichè di nuovo ci dice la dottrina: « se alcuno per questo una seconda volta darà il bacio

---

(1) σωφρονεῖν e σωφροσύνη nel greco cristiano hanno il senso prevalente di « esser casti », « castità ».

(2) Tertulliano, *Apol.* 45, 7, con molto maggior energia: « Enimvero nos, qui sub Deo, omnium speculatore, dispungimur, quique aeternam ab eo paenam providemus, merito soli innocentiae occurrimus et pro sapientiae plenitudine et pro latebrarum difficultate et pro magnitudine cruciatus, non diuturni, vero sempiterni, eum timentes, quem timere debebit et ipse, qui timentes iudicat, Deum, non proconsulem timentes ».

(3) Cfr. c. XI.

(4) Deve esistere nel testo una breve lacuna, la quale per altro non intralcia il senso generale.

(5) Cioè a dire: noi abbiamo una legge che non è fondata su motivi umani o su la forza del potere legislativo il quale può venir deluso, ma sulla natura stessa dell'uomo e sul concetto di società che impongono il massimo rispetto del proprio io e del prossimo (insomma la carità). E ciò che segue dichiara meglio il pensiero dell'apologeta.

(6) Giova qui riportare una pagina di A. Harnack, *La Missione e la propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli*, p. 111 (trad. it. di P. Marucchi): « Dio è l'amore. La prima grande concezione unitaria della nuova religione, cioè quella dataci dall'autore del 4° Vangelo, poggia tutta unicamente sopra l'amore. — « Amiamolo, imperocchè egli ci ha amati per il primo »..... « Io vi do un comandamento nuovo, di amarvi gli uni con gli altri » — e la cosa più potente e profonda che abbia scritto l'apostolo Paolo è, certamente, quell'inno che comincia con le parole: « Se parlassi con tutte le lingue degli uomini e degli angeli, e non avessi la carità, sarei nient'altro che bronzo rimbombante o cembalo sonoro ». Il nuovo linguaggio messo sulle labbra dei cristiani era il linguaggio dell'amore. — E non era soltanto un linguaggio; era anche forza ed azione: essi si riguardavano veramente come fratelli e sorelle e come tali si trattavano. Noi possediamo a questo riguardo due testimonianze attendibilissime pro-

perchè n'ebbe piacere****(1); così dunque convien essere molto cauti nel bacio, o piuttosto nell'adorazione, come quello che ci esclude dalla vita eterna, se mai per poco venisse intorbidato dal pensiero (2).

XXXIII. Avendo pertanto la speranza dell'eterna vita, noi disprezziamo le cose di questo vivere presente, e fin anche i piaceri dell'anima, riputando ciascuno di noi per <sola> moglie quella donna che sposò secondo le leggi stabilite da noi, e di questa usiamo <solo> per procreazione de' figliuoli (3). Poichè come l'agricoltore, una volta seminato il campo, aspetta la messe senza tornar più a seminare, <così> anche per noi la misura della concupiscenza è la procreazione della prole. E tu potresti trovare molti dei nostri, uomini e donne, che sono invecchiati, senza sposarsi, per la speranza di unirsi più strettamente con Dio! Che se il rimaner vergini e celibi (4)

---

venienti da bocca pagana, tanto più preziose, perchè appartengono alla fine del 2° secolo. Luciano (Peregr. 13) dice dei cristiani: « Il loro primo legislatore ha impresso nei loro animi la persuasione che essi siano tutti fratelli; essi spiegano in fatti uno zelo incredibile, ogniqualvolta accade qualche cosa che tocca i loro comuni interessi; niente sembra loro in quei casi troppo difficile o penoso ». E Tertulliano osserva (*Apol.* 39): « La cura che noi ci prendiamo dei bisognosi, la nostra caritatevole operosità è divenuta un segno che serve a distinguerci presso i nostri avversarî. « Guardate », essi dicono, « come si amano tra loro » — essi, in fatti, tra loro si odiano — « e come uno è pronto a dar la vita per l'altro »; quanto a loro, sarebbero piuttosto pronti a togliersela scambievolmente ». Erasi, dunque, veramente adempiuta la parola: « A questo segno riconoscerà ognuno che voi siete miei discepoli, se vi amerete gli uni con gli altri ».

(1) Altra lacuna indicata dallo Schwartz. Questo passo non è della Scrittura; ma dev'essere un passo apocrifo. Cfr. Resch, *Agrapha*, 376, *Apokr.* 9.

(2) Sul pericolo del bacio scrive Clem. Aless. *Paed.* III, 11: « L'amore non consiste nel bacio, ma nella benevolenza. Alcuni invece non sono buoni che a far risonare le chiese col bacio senz'aver in sè l'amore. L'usare impudentemente del bacio che dovrebbe essere mistico (l'Apostolo lo chiama « santo »), è causa di turpe sospetto e di maldicenza. L'anima mostra la sua benevolenza con bocca casta e chiusa, e così si mostra specialmente la cortesia dei modi ». (Trad. di A. Boatti).

(3) Cfr. Giustino *I Apol.* XXIX, 1.

(4) ἐν εὐνουχίᾳ. Questo, come ben osserva il Geffcken, o. c. p. 232, non è da intendersi letteralmente, ma solo come complemento della παρθενία (verginità); così come pure dice Tertull. *ad ux.* I, 6, 11: « quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, voluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis? Quod si salvo matrimonio abstinentia toleratur, quanto magis adempto? ».

più ci avvicina a Lui, e se, al contrario, <anche solo> il pensiero di pravi desiderii ce ne allontana, molto più presto schiviamo quelle opere di cui <già> fuggiamo il pensiero.

La nostra norma di vita non <sta> in esercizi di eloquio, ma nella mostra di una disciplina pratica (1), <così da> (2) rimanere quale uno nacque, o appagarsi di un solo matrimonio, poichè le seconde nozze sono un decoroso adulterio (3).

Dice infatti: « chi rimanderà la propria moglie e ne sposerà un'altra commette adulterio » (4), non permettendo <con ciò> nè di rimandare via colei cui si tolse la verginità, nè di prenderne un'altra. E invero, chi si priva della prima moglie, anche se è morta, è un adultero nascosto (5) che prevarica contro la mano di Dio (perchè Egli da principio formò un solo uomo e una sola donna), e che dissolve la comunione di carne con carne che si esplica nell'unione per la mescolanza dei sangui (6).

XXXIV. E pure, tali essendo, — (e perchè direi cose che ho vergogna di dire?) — udiamo <di noi> il proverbio: « la meretrice alla pudica » (7)! Poichè quelli che han fatto il mercato della fornicazione, che hanno eretto infami locande di ogni turpe piacere per la gioventù, che commettono, maschi con maschi, orribili atti, che oltraggiano in ogni maniera quanti hanno il corpo più formoso e più degno di rispetto, disonorando la bellezza creata di Dio (chè non di per sè si è fatta la bellezza sulla terra, ma vi fu mandata dalla mano e dalla mente di Dio), essi, <dico>, brutalmente rinfacciano a noi le turpitudini di cui essi stessi sono consci e dicono dei loro

---

(1) Cfr. c. XI.
(2) Accetto la rintegrazione del Geffcken: ὥστε.
(3) *Honesta fornicatio* le disse Tertulliano.
(4) Matth. XIX, 9.
(5) Non pochi scrittori cristiani, specialmente greci, disapprovarono o proibirono le seconde nozze. — Non credo poi che per questa sentenza assai rigida di Atenagora, lo si debba ritenere infetto di Montanismo. Cfr. Maran, o. c. pp. CVI-CXI.
(6) Qui il testo è confuso: Ho accolto l'emendamento dello Schwartz (λύων δὲ τὴν σαρκὸς πρὸς σάρκα κοινωνίαν κατὰ τὴν ἕνωσιν πρὸς μῖξιν τοῦ γένους) intendendo per ἕνωσιν il concubito. Ma confesso che tanto la lezione quanto la versione non mi paiono abbastanza sicure.
(7) Sottintendi: « insegna », « fa la morale ». Cfr. il nostro: « la padella dice al paiuolo ».

dei, gloriandosene come di nobili fatti e <vantandole> come degne degli dei <stessi>. Essi, gli adulteri e i pederasti, vituperano quei che vivono casti o che una sol volta sposarono, essi, che vivono come i pesci (1), ingoiando chi loro capita davanti, e il più forte perseguitando il più debole.... (e questo sì è fare strazio della carne umana, quando si violano persino le vigenti leggi, che voi e i vostri progenitori promulgaste, dopo averle esaminate a rigor di giustizia, così che neppur bastano alle liti i governatori delle nazioni mandati da voi), essi, <dico, vituperano> quelli cui non è neppur lecito di non offrirsi a chi li percuote, e di non benedire a chi ne dice male (2). Non basta infatti esser giusto — e giustizia è il render pari per pari — ma ci è inoltre proposto di essere benefici e pazienti.

XXXV. Chi dunque, che abbia fior di senno, potrebbe dire che noi, tali essendo, siamo omicidi? Poichè non è possibile cibarsi di carni umane se prima non si uccida qualcuno. E però mentendo nel primo caso, <mentiscono anche > nel secondo, che per quanto li si interroghi se hanno veduto quel che asseriscono, non v'è per altro nessuno così spudorato che <osi> dire d'averlo visto. E veramente anche noi, chi più chi meno, abbiamo dei servi, ai quali non ci è possibile restar celati: eppure non uno mai di costoro affermò tali menzogne sul conto nostro (3). Quale infatti di questi servi potrebbe accusare di omicidio e di cannibalismo quella gente che essi ben sanno non tollera nemmeno di vedere l'uccisione d'un uomo anche se giustamente condannato? (4) E chi di voi non è curioso di vedere (5) le gare dei gladiatori e le lotte con le fiere <del circo>, specialmente quelle indette da voi? Noi invece, stimando che lo stare a vedere l'uccisione d'un uomo è quasi lo stesso che ucciderlo, ci siamo

---

(1) Confronta con Hesiod. *Op.* 276-278: « Il Cronide die' questa legge ai pesci, alle fiere e agli uccelli di mangiarsi l'un l'altro. »

(2) Cfr. tutto il capo con Iust. *I Apol.* XXVII, Min. Fel. *Oct.* XXVIII, 10-11.

(3) Cfr. Introd. p. 9.

(4) Cfr. Theoph. *ad Autol.* III, 15; Tertull. *Apol.* IX, 10-11; Minuc. Fel. *Oct.* XXX, 6.

(5) Corrotto. Leggo secondo l'emendamento del Gesner: τίς οὐχ ὑμῶν περισπούδαστος.

negati siffatti spettacoli. Come mai, adunque, siamo capaci di sgozzare un uomo, noi che neppure assistiamo agli spettacoli per non contaminarci e macchiarci di grave delitto? E per qual ragione siamo omicidi, noi che diciamo che chi si procura l'aborto per mezzo di medicamenti commette omicidio, e dell'aborto dovrà render conto a Dio? Un uomo infatti non può nello stesso tempo pensare che anche un feto sia essere vivente, e che per questo motivo Dio ne abbia cura, e poi ucciderlo quando è venuto alla luce; nè non esporre il neonato, perchè chi lo espone si rende parricida, e poi toglierlo di vita quando sia allevato (1). Noi invece siamo in tutto e per tutto uniformi e uguali, perchè serviamo e non comandiamo alla ragione.

XXXVI. E chi mai, credendo nella risurrezione, offrirebbe se stesso come sepolcro ai corpi che hanno <un giorno> da risorgere? Poichè non è proprio dello stesso aver fede nella risurrezione dei nostri corpi e nel medesimo tempo mangiarli come se non avessero da risorgere, e credere che la terra tornerà a rendere i suoi morti e poi che nessuno dovrà rendere conto di quelli che seppellì in se stesso. Al contrario, è naturale da una parte che chi non crede nè di dover render conto della vita, o buona o cattiva, menata qui in terra, nè che vi sia una risurrezione, ma si pensa invece che anche l'anima ha da morire col corpo e, per così dire, ha da estinguervisi dentro, non si potrà trattenere da alcun eccesso; per altra parte, non vi è nessuna ragione che chi è convinto che nulla si sottrarrà allo scrutinio di Dio, e che verrà coinvolto nel castigo anche il corpo che servì alle sregolate voglie e passioni dell'anima, abbia da commettere anche la più leggera colpa. Che se parrà favola a taluno che il corpo andato in putrefazione e dissoluzione e annientato possa ricomporsi di bel nuovo, non certo di malvagità, ma <tutt'al piú> di stoltezza dovremmo essere tacciati da chi non ci crede, perchè con quelle dottrine con cui inganniamo noi stessi non facciamo torto a nessuno.

---

(1) Cfr. Iust. *I Apol.* XXVII, 1, XXIX, 1; Tertull. *Apol.* IX, 8; Minuc. Fel. *Oct.* XXX, 2.

Tuttavia, poichè non solo secondo la nostra dottrina, ma anche secondo molti filosofi i corpi avranno da risorgere, è superfluo dimostrarlo ora, per non sembrare di aggiungere argomenti estranei al nostro proposito, sia parlando dell'intelligibile e del sensibile e della costituzione loro, sia <dimostrando> che gli esseri incorporei sono prima dei corpi, e che le cose intelligibili, benchè percepiamo prima le sensibili, precedano queste, — essendo che i corpi hanno la loro consistenza dalle cose incorporee per l'aggregarsi delle intelligibili, e <le cose sensibili> dalle intelligibili (1). Niente infatti impedisce, secondo Pitagora e Platone, che avvenuta la dissoluzione dei corpi, questi abbiano poi di bel nuovo da ricomporsi da quegli elementi di cui da principio constavano.

XXXVII. Ma il discorso sulla risurrezione si differisca <ad altra occasione>. Ed ora voi, voi che in tutto e fra tutti per natura e per educazione siete buoni e moderati e benigni e degni dell'imperio, col regal capo fatemi cenno d'acconsentimento, or che ho dileguate le accuse e dimostrato che noi siamo e pii e mansueti e continenti di animo. Chi infatti ha diritto di ottenere ciò che chiede, più di noi che preghiamo per il vostro imperio, affinchè di padre in figlio, come è giustissimo, ne assumiate il dominio, e che questo si amplifichi e si dilati per la sottomissione di tutte le genti?

E ciò ridonda anche a nostro vantaggio, onde possiamo condurre una vita quieta e tranquilla, e facciamo di buon animo quanto ci viene comandato.

---

(1) Cioè: i corpi sono formati di cose incorporee (le idee, ἰδέαι) per l'aggregazione delle cose intelligibili (le specie, εἴδη) — le idee, ha detto sopra, sono antecedenti ai corpi — e le cose sensibili (τὰ αἰσθητά) sono formate dalle intelligibili (εἴδη). La teoria che segue Atenagora è platonica. Io così ho tradotto secondo l'aggiunta di Suffrido Peter, per la quale il passo spiega le due asserzioni precedenti sulla priorità delle cose incorporee e delle intelligibili.